كتاب قوانين الأصول
من مصنفات العالم النحرير [illegible] الميرزا أبو القاسم [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible] سبيل الوصول إلى أصول الفروع وفروع الأصول وأرشدنا إلى تحصيل الأحكام من مظانها من الكتاب وسنة الرسول وفضلنا
بمتابعة أهل الذكر وسفائن النجاة [illegible] صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية [illegible] بالكرام سيما
الفوز ما انفصمت عقد المشكلات [illegible] بل [illegible] أنوار العقول أما بعد فيقول [illegible]
[illegible] المسائل الأصولية وجملة من مهمات المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي [illegible] وتبصرة لمن استرشد [illegible]
[illegible] وذخيرة مرجوة لأجل [illegible] في يوم [illegible] إلى [illegible] جمع من فضلاء الأصحاب [illegible]
[illegible] من [illegible] الأصحاب [illegible] على أصول [illegible] الفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن [illegible]
[illegible] الأئمة [illegible] صلوات الله عليهم [illegible] كعهد [illegible]
[illegible] على ترتيبه [illegible] مسائله [illegible] على [illegible] ذا [illegible] عن [illegible]
[illegible] شيء منها [illegible] مع [illegible] المقام [illegible]
[illegible] ما ينبغي الإتمام [illegible] الزوائد أما مقدمة للأصل أو خاتمة [illegible] أصلا [illegible]
[illegible] القواعد التي [illegible] وسميته بالقوانين المحكمة
[illegible] وأبواب وخاتمة ومن [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الأسئلة [illegible] مشتمل على ما لم
يشتمل عليه زبر السابقين [illegible] كنوز [illegible] الغائصين [illegible] الفكر

[illegible]

... والنظر [illegible] على ذلك ... [illegible] ما [illegible] ولا بالله [illegible]

[illegible]

... العارف [illegible] ...

الاحكام الشرعية الفرعية ... وقولنا المستفاد ... بمما يستنبط منها الا

ولكن ... الاحكام ما ... الفرعية الاصولية ...

باب الاصول ... من اللغة ... في العرف ... الادلة

السنة الاصوليين ... الادلة العقلية ...

... الاحكام الشرعية

الفرعية ... التفصيلية ... الاحكام ... ان يوجد ... وان

... الفرعية ... اعظم ...

لا ... بالفرعية ما يتعلق بالعمل ... الاصولية ... بالعمل ... كان لها

تعلق بعيد ... على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون

من ادلة الاحكام ... الدليل المدلول ...

الكلام النفسي ... الكلام النفسي ... اصل ان الكلام ... كاشف عن ...

... الاحكام ...

بالاجمال ... الادلة ... الاحكام ...

لا ... التفصيل ... الاحكام ...

... موضوعاتها ... العادة ...

يمكن ... لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادئ العلم ...

... ذلك العلم ... الموضوع واجزائه وجزئياته ... اصل العلم ولا منافاة ...

... العلم ... الاحكام ...

ويمكن اخراج ... من علم ...

ولا العلم الحاصل ... ذلك العلم ...

... بالحكم ...

... ان كل ما ...

... ان كل ما ...

... العمل ...

... الاحكام ... الادلة ...

التفصيلية ... الاجماع ...

من كون التفصيلية ... الاجمالية ...

[illegible] كما لا يجوز لنا تجويز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة علينا كما أن الدليل الإجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو أيضاً كذلك [illegible]

يحصل به التخيير [illegible] ويمكن أن يقال إن قيد التفصيلية لإخراج الأدلة الإجمالية كما إذا علم المقلد ثبوت

الأحكام في الجملة من ضروريات الدين بما دل على ثبوت الأحكام إجمالاً من التواتر وغيرها مثل عمومات الآيات و

الأخبار الدالة على ثبوت التكاليف لها لا الأدلة لكنها إجمالية لا تفصيلية وهذا لا يسمى فقهاً بل الفقه هو معرفة تلك [illegible]

الإجمالية من الأدلة التفصيلية والعجب من قول العلامة كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطنوا بما ذكرنا [illegible] علم

أنهم أوردوا على الحد بأمور الأول أن الفقه أكثره من باب الظن لابتنائه غالباً على ما هو ظني الدلالة أو السند فما معنى

العلم وأجيب عنه بوجوه منها أن المراد بالأحكام الشرعية أعم من الظاهرية والنفس الأمرية [illegible]

باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة إليه كالتقية في زمان الحضور [illegible]

مع أنه ليس حكم الله النفس الأمري ولكنه هو حكم الله بالنسبة إليه وإلى ذلك ينظر قول من قال إن الظن في طريق الحكم لا في

نفسه وأن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك لأنه لا يسلم النصوص كما نقلوه عن بعض الصحابة ومنها أن المراد بالعلم هو الظن

أو الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد سيما في الحدود ومنها أن المراد بالعلم وجوب العمل به ومنها أن المراد

بأنه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني أن المراد بالأحكام إن كان كلها كما هو مقتضى لام الاستغراق خرج عنه أكثر الفقهاء

لو لم يخرج كلهم وإن كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والتحقيق أنا نختار أولاً إرادة الكل ونقول المراد بها

التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الأحكام من الأدلة ولا ينافي ذلك ما مر من الأجوبة عن السؤال الأول

من جهة أنها مبتنية على حمل العلم بمعنى الإدراك كما هو الظاهر من ذكر متعلقه سواء كان الإدراك بمعنى التصديق أو الملكة لا

بالفعلية والعلمية لأنا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الإدراك فتصفه بالفعلية والعلمية باعتبار الإدراك [illegible]

على حمل العلم بمعنى اليقين أن المراد الملكة التي يقتدر بها على الإدراكات اليقينية وبناء على حمله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر

على الإدراكات الظنية غاية الأمر أنه يلزم على إرادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم [illegible] مجاز عن

يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الآخرين فإن العلم على أول الوجهين استعمل في الظن بما هو حجة

كما أن في الصورة السابقة كان استعمالاً [illegible] بذكر الخاص وإرادة العام ثم ينسب على ذلك إرادة

[illegible] ويظهر من ذلك في الوجه الآخر أيضاً [illegible] ما اخترناه من الوجه الأول فلا يلزم

ذلك فإنما أراده البعض ونقول إما أن يمكن تحقق التجزي بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المأخذ كما هو

دون بعض أو لا يمكن فعلى الثاني فلا إشكال لخروج المتجزي عن الحد [illegible] وعلى الأول كما هو الأظهر فإما أن نقول بحجية ظن المتجزي وجواز العمل

كما هو الأظهر أو لا وعلى الأول فلا إشكال أيضاً لأنه من أفراد المحدود وعلى الثاني فإن قلنا إن التعريف لمطلق الفقه صحيحاً أم فاسداً وإن

أنه للفقه الصحيح فيبقى الإشكال [illegible] من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به [illegible] عن العلم فإنه

[illegible] على ما اخترناه [illegible] أحكاماً شرعية [illegible] فإن الدليل [illegible] على ذلك فيه

وأما موضوعه فهو أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل وأما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة

وإلا فيدخل في العقل وأما القياس فليس من مذهبنا [illegible] اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار اتصاف المعنى [illegible] كنفس

المعنى فإما أن يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه [illegible] وما لا يمنع فهو كلي فإن تساوى صدقه في جميع أفراده فهو متواطئ وإلا فمشكك وهذا

الاسم واضح وأما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه أن نظرهم في [illegible] إلى المفاهيم المستقلة

التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة

المعنى والمنصوص فيما عرفت ان الموارد نوعان فعلى هذا ربما يكون الفعل بالنسبة الى الوضع النوعي فانه وضع

ما بالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها

فان قلنا تكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحرف لمناسبتها اياه في الوضع فلا بد ان لا تتصف بالكلية و

الجزئية واما المصنف فهو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك مراد الشيخ حيث قال في البيان كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني

والالفاظ الشاملة لها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي

فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له

معنى واحد فهو اللفظ المنفرد المعنى او لا يتحد اللفظ ولا المعنى بل يتكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني

او تباينت او تشاركت او يتحد المعنى ويتكثر اللفظ فمترادفة او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن

الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او مع عدم التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك و

بمعنى [illegible] بما جعل نسبة اليه نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان مع تحقق عدم المناسبة

[illegible] فان لوحظ [illegible] المناسبة فصل [illegible] نوع [illegible] وسيجي [illegible] البيان من [illegible]

على القول [illegible] يتعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما

على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا

ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها

بخصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو حقيقة وفي الباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة

والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة كما يستعمل المجاز المشهور كما سيجيء فمنقول ان ترك المعنى الحقيقي ولا يعود

المعنى [illegible] بمناسبة الاول واستعمل المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان مخصص

وتخصيصي والثاني يعرف بمعرفة تاريخ التخصيص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز

فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها ونسبتها كما في نطق الحال ولا يكون لهم عدد [illegible] الموارد واما المشتق فقد

يتصف بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والا

للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك متباينا او مترادفا والمرادف

متباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **فائدة** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي

غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الوضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان

يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء

عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقابلة [illegible]

المشهور المتداول في الشريعة المتشرعة المجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة وقد يعنون به ما يتبادر منه المعنى

بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام

الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر بنفسه ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا

فائدة اعلم ان المجاز بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فطريق الاول بتنصيصهم

بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه والثاني التبادر فهو علامة

الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان العامل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم

ومحاوراتهم ويعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في
الاستعمال فالمعنى الذي هو الموضوع له ويعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فيعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل الى ان ذلك لا انما يكون لمنا بداعية الوضع واما العالم بالاوضاع فلا يحتاج
الى العلامة لانه من جهة اعلام الحامل بما كان واستنادا الى الانفهام الى مجرد اللفظ وعلم مع جهله القرينة
بنية انما ثبت التفاوت لانفهام في الجملة عدم تفاوت القرائن في الحال والوضوح والخفاء ...
في الحقيقة النادر من الاحاطة بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهله مستندا الى الاصل من جهة القرائن
ويدعي الغافل النادر مع الغفلة عن القرينة ويدعى حصول التبادر في معنى اخر ومثله ... استقر غالبا
الاستعمال ... الاجمال فالاشتباه والخلط اما الموهم ... الوضع الاشتراك واما التلبس الوهم واحتمال
القرينة على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه منهم في حديثه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة
ورود الاحتمالات وعلمه من اوله ... الى غير ذلك من الاستعمالات التي من المباحث من جهة الادلة العقلية والنقلية
فلذلك تعدى علي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص ... ولا كان هو النحو وبعد
اخر ولا تبادر النهي فيه الا من جهة الادلة العقلية التي فيها ليس مقصودة وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان
الحرف وعوام العرف فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس اللفظ فالتبادر عند الجاهل بالاصطلاح وان كان
من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من ملاحظة ... انما هو من جهة اللفظ لا غير
ويتبع ما ذكرنا ما توهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة
للحقيقة ... الا ان ما اشار اليه ... المجاز المشهور هو ما بلغ في الاشتهار بحيث
يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ... ان الامر فيه الى حيث ... القرينة ويتبادر
حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ... الحقيقة ... كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا
وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ
تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة او الاول
فانه ان كان مجازا فالتبادر الحاصل في ذلك ليس من علامات الحقيقة والذي يعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة
مما بيناه سابقا الاجمال الموهم ان يرى ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ
هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فيبني على نفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة
مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصالة العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة
... لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة ... فصل العلم في الاصول وان ...
... وهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك
الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا
في نفس الامر غير مضر مع ان هذا الاشتباه الاتفاقي نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب
ويتفرع على ما ذكرنا ان التبادر الحاصل ... لا يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر
فانها ... هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يتبادر منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر ...

منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام فالحق الفرق واضح فان الحقيقة في الاول
و الثاني غير محتاجة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو واضح في المعنى المجازي
فيصير مجازا كالصورة الاولى قلنا سلمنا ذلك ثم ما ذكر فلا احتياج للحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى
المجازي لان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوفة على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك
لتفهام النحو المعتبر [illegible] من لاسد [illegible] بعد [illegible] ممكن زوال الشهرة التي هي قرينة في هذا
المجاز حقيقة فيكفي انتفاؤها حكما بسبب [illegible] يدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرازي
واما ما نبا عليه من ان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة مجازية غاية الامر حصول الاجمال فيقول انه لا ينا
الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا غاية الامر [illegible] ملاحظة [illegible] مع انه حمل
في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعليه لم ينقل بصيرورته مجازا في الوجوب في
عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلام عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام
ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى
لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا نسلم وقف الامر بين
تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف ولنظرا الى من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا
في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان
جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا
مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه
عند الاطلاق فيها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف
وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا ينفي كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وتفهم
واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز لنا [illegible] صحة السلب يعرف بها المجاز كما
تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب عنها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ
مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعلمه
مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل فان رد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد انه ليس بانسان
ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان توضيحا
صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة
سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال
الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبتنا كونه مجازا بصحة السلب
لدار وايضا لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف
معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا اورد [illegible] وفيه ايضا مضمرا لا يتعرض كون
الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف

على معرفة كونه لانا ان اعتبرنا في البليد [illegible] سلب المجاز وعلامة الحقيقة بالبديهة كما هو الظ

ملا يحتاج الى البيان للدور لكنه لم يثبت لان الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى ما لم يقولوا [illegible] ان المجاز اسم ما

الجملة ويقولون ان صحة سلب [illegible] نوع علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة [illegible] عن بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى

للفظ معنا المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وبذلك ظاهر

ما اورد ذلك للدور امكن دفعه [illegible] جعل [illegible] السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه وسوى المعنى

بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم انهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل

مجاز مع امتناع سلب معنا الحقيقي عن مورد استعماله [illegible] انا [illegible] فلا خروج عن محل البحث لان الكلام فيما علم

المستعمل فيه ولم يتميز كونه من المجاز لانه فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على

الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي انما يدل على ارادة الحقيقي [illegible] اختصاص هذه العلامة بالمجاز لان المجاز

قد يعتمد معه الحقيقة لا يوجب [illegible] بعضها الا ان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض [illegible] ارادة تعيين تخصيص المجاز لا مطلقا

لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فانهم [illegible] انا اثبا ما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة

انه يرد عليه ما يبنى من كونه دورا على [illegible] العام اذا استعمل في الخاص وهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية

ومع ارادة الخصوصية لا يصح [illegible] سلب معنا الحقيقي هذا الاعتبار واما حيث ذلك ما اعتبار الحيثيات [illegible]

المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه [illegible] عرفا [illegible] انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار

[illegible] ان يقال ليس برجل [illegible] ولا انسان [illegible] ذلك [illegible] ولا يتمم السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ

عرفا مجردا عن القرائن هو نفسه معرفة الحقائق [illegible] المفهوم العرفي [illegible] معنا [illegible] بالاشتراك فهم الكل اجمالا [illegible]

التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو [illegible] ما يفهم [illegible] على التعيين [illegible] على الاجمال

فيجي الدور [illegible] انه لا يلزم من نفي المعنا الحقيقي [illegible] يكون المستعمل فيه مجازا بل [illegible] عدم ثبوت كونه حقيقة

بسبب علم الانتفاء العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة حكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل

والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجاز [illegible] انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة

المجاز او الحقيقة فان تمام [illegible] كونه سببا اما اثباتها للمجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز

خيرا من الاشتراك وتمام [illegible] الاطلاق [illegible] بالنسبة على الاشكال [illegible] مجازا بالاول [illegible] المراد بكونه

علامة للمجاز ان يصح سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب

فان كان المسلوب الحقيقة واحدا في نفس الامر يكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم

عنه مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك

علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت

ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد [illegible] انما

مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في

انما هو من باب [illegible] والجملة [illegible] للبليد مجاز اذا اريد به سلب الحيوان الناطق لانه هو معنى حقيقي للحمار في

الجملة [illegible] فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان

القليل الادراك ويكون للبليد حقيقة بالنسبة الى [illegible] يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى [illegible]

لكونه حقيقة في النسبة الى ج وما ذكرنا انه يفهم صحة السلب ما ينسبق الى المعنى الحقيقي فان المراد علم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة متواترة علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى لكن لا يصح سلب [illegible] وان
ان يكون للفظ معنى حقيقيا [illegible] سلب عن [illegible] فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كونه [illegible] عنه
على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور [illegible] على الحقيقة لو فرض [illegible] كون اللفظ مشتركا [illegible]
منشأ الاشكال كانه توهم في جانب المجاز ان هذا التصور مبني على حمل قوله عدم صحة سلب الحقائق بسلبها كلها في المجاز
لو حمل سلبها جميعا فلا يرد بذلك ولا يحتاج الى اعتبار القيد لكنه لا يناسب [illegible] اثبات الحقيقة مطلقا بناسبها في الجملة
فليعتبر في المجاز ايضا كذلك ويصير [illegible] التعبير حتى يندفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى
الخاص موقوفة على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثالث انه يشكل بان المراد من صحة السلب وعدم صحة
السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل [illegible] بان يعلم للفظ معنى حقيقي دون افراده ويشك في دخول المعنى [illegible] فيها
وعدمه وحاصله انه انما [illegible] فيكون تعلك مصطلح فيما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم
للبلد معنى حقيقيا ونعلم ان البلد الصادق الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ما التسيل
الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الحال في السلوك لطعم والرمح فلا دخل فيها ام لا فصحة سلب
وعدمه لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الملك العلام
عدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز مثلا صيغة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق
على كل ذات ثبت له العلم وكذا العامل والفاسق وكذا اسئل موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيقول اسئل زيدا او
اسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف واسئل القرية فنسبة السؤال مجاز الى الشيء واراده اهلها صحيح بخلاف واسئل البساط
واسئل الجدار وما [illegible] ذلك فيحتاج الى [illegible] مقدمة ان المجاز [illegible] نوعي والمراد بالا
اطراد ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ
باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فمقصور فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه
كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للسبب الشرعي من ان اسماء الله توقيفية
والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها مما
تقدم فيعلم خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي وبعبارة اخرى
لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصيتها من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بترخيصه بملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال
من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات [illegible] وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان
[illegible] انهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكفي النقل ولما شاع التجوز في المعاني الشعرية
المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المجاز [illegible] للوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل الاحاد [illegible]
[illegible] ولو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا [illegible] ما لم ينقل من العرب
فهو ليس بعربي والقرآن يشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر ومنها ان التنصيص [illegible]
والنحو وغيرها ما اطلع فيه [illegible] وانت تعلم ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب [illegible]
المجازات [illegible] النوع [illegible] لا يلزم كون القرآن [illegible]
على [illegible] غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب [illegible] منقوض باشتماله على [illegible] والمعرب كالقسطاس

والشكوة والتجمل وخامسا الاثم يطلق على كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن ثم لا يكون
المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية منها بناء على ان المنزل والمذكور لانه القرآن مشترك معنوي بين الكل و
يطلق على كل واحد من اجزائه وانما انه لما [illegible] بنوع العلاقة كما في المجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل
الطويلين للتشابه والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والثالث
فالمقدم مسلم وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع كعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص [illegible]
في الجواب [illegible] والمقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت نوعه منه
فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال فلذلك
اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى اللازم
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان
يكون ذلك المعنى فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل
الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك
العقلي ومثل المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الحاصلة
من حصول الطول مع تقارب بهائه في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان
تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما
[illegible] فيه بل الاستفادة من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة
السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب من ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية
والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر
المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب لا يجوز العلاقة [illegible]
الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء
والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة
الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافه او في فرد من افراده الشائعة لفظا
وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها
لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول لهذا اورد على
كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون
عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت لها الفضل والسخاء ولا يطلق
عليه تعالى مع وجود مناطه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاج واجيب
الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى
والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء او [illegible] والقارورة منقولة وهذا لبيان المعنى الاول والا فالمجاز الا
والتحقيق [illegible] عدم الاطراد دليل المجاز انه ينتقض بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة
ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز [illegible] فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك [illegible] عدم جواز استعمال النخلة مثلا انما هو لعدم مناسبة الاصل

وبالجملة لنا استعمال الظاهر في المعنى المجازي وكما استعمل الشجرة واستعمل الابريق ونحو ذلك وذلك لعدم انفهام الوضع
منه الا وجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال استعمل الدار واستعمل البلد واستعمل الرستاق واستعمل
المرء نفسه واستعمل اللسان ونحو ذلك ومثله اطراد الاسد لغير الرجل الشجاع وان كان من باب اطراد الحيوان غير
الانسان وبالجملة المجاز اعم بالنسبة الى ما يشبه نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع
[illegible] اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اجماعا لان الظاهر
في التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم
وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال
المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمه الله على الاول مطلقا والا
منه موهوم والثاني منقول عن ابن جني ورجح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمعارض بالظن الحاصل من الوضع مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم
للحقيقة مع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيقرر عليه ويرد
ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالتوقف ويرد منع استلزام المجاز الحقيقة
بل انما هو مستلزم للوضع كالحقيقة والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
[illegible] الجهالة بحسب العلم بالوضع مع العلم بالاستعمال متصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى
واحد او في معان متعددة ولم نعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس
الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا نعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا
ولا غير معين وعلى هذا ينزل القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوضع
ولكن ذلك الفرض مع وجدان المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان نعلم الموضوع له الحقيقي
في الجملة وهو متصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم
انه هل هو او غيره وتلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر
موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع
على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها
الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس
الموضوع له اللفظ شيئا اخر مستقلا اذ لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال
في الواحد فقال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان نقول انه في ليلة القدر هذه الليلة فلا بأس لو يعلم
فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمم الما
ح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ استعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى حقيقيا مستقلا في نفس الامر
ولكن نشك في ان المستعمل فيه هل هو نفس الحقيقة ام لا وهو ايضا على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد
المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا
ام لا مثال الاول انا نعلم ان للصلاة معنى حقيقيا في الشرع وقد استعمل فيه جزما وهو المشروط بالتكبير والقيام
فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها انا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا

الملقبة على صلوة الميت فهل معنى الاطلاق الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط

بالطهارة والركوع والسجود بالخصوص او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

فالمشهور على التوقف لما ان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عندنا انها من افراد الحقيقة المعلومة

فيلحقها احكامها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع و

التمر في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في

حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام البئر للخمر الخالية عن قرينة

المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون

مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر او نوع او بمعنى ان الخمر

اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع وبمعنى ان الخمر كما انه موضوع

من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم

عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان مجازا وان المراد بالمعا

مجازا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ تعدد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه

اذ المجاز فيه مسلّم انما النزاع في ان الحقيقة لم لا وكذلك لا اشكال في القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه نعم قد حققنا

ظهر للناظر لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم

بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما

لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت

حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه

حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم

بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن يقول بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا

يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون

في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس بان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك ره فانه في

منزوحات البئر [illegible] بانه يستثنى نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكر

في هذا الحكم واحتج عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وهو ضعيف فان الاطلاق اعم من الحقيقة

والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظر بذلك نص ما في [illegible] من ايجاب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار

انتهى وهذا ضعيف جدا من قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققنا واما

نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فلعله الى كون المسكر ايضا خمرا حقيقة والفقاع خمرا كذلك

ومستندهم في ذلك مع ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار التشابه في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم والاحكام

الظاهرة الشائعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا لتفصيل ذلك وجوها ثلاثة احدها الاجمال لعدم تعيين

وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا

القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة فقد ذكرنا اثر الاصل في التشبيه والتشبيه هو الوضع الاصلي

والظاهر ايضا عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد بعد عدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا او علم

اراده معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول لسبب علاقة حتى يكون مجازا فيجب على وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور

من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو و اما لو احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الوضع

له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتحدة الطارية له

الحاصلة بسبب دفع عارض فمنصوص هنا امور معدودة تعرض عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصلة من [illegible]

اللفظ من بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من

المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوها قسما على حدة وذكروا الكل واحد منها مرجحا

على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه بخلاف الاشتراك

والاشتراك ارجح من المجاز من حيث تعيينه عن [illegible] اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة ويكون

غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان

النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ

الاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال

الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور [illegible] بعض [illegible] وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن

الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى

اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر

من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص

ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهي

غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي

كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتنقيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل [illegible] في الترجيح

بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة

فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق

الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك وما يحصل للاصولي هو ملاحظة كلام

الشارع وهو حكيم فهو ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما تقتضي ذكر الانقص اذ كان المراد ابهام الكلام

للاعجاز ونحوه ويعتبر ما له مزيد دخل في موافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات

اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلام ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي

هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فتمنع حجية هذا الظن [illegible] الاغلب [illegible] من المكونات

في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكننا انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص [illegible]

في غيرها فهو معلوم بل [illegible] معلوم [illegible] بتقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل لا يبعد حجيته على الاضمار

وبتقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ما يحصل مثل هذا الظن [illegible]

[illegible] ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز [illegible] الوضع [illegible] الامور المخالفة

[illegible] من جانب التوسع ولذا [illegible] المجاز [illegible] كما [illegible] المعنى المجازي بالقرائن المعهودة

فلذا يكتفى في معرفة ان ذلك للفظ مجاز لا مشترك ولا منقول [illegible] سيما الاصل [illegible] عدم الوضع الجديد [illegible]

وعدم الاعتماد والحجة في ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة

الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام

والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدتك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق

المسلمين ولو اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فرو

اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ونبه

على ذلك العرف ايضا فلاحظ ... كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان شيء

مجازا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص منه او لم يثبت بل كان هو ومن تلا

اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي والعرفي ان تعدد احدهما بنفسه لاصالة عدم النقل وان وجد احدهما

ولم يحصل ... فتحري في تحصيل حقيقته باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم لتعمل على مقتضاها من الترجيح او

التوقف وان وجدا كلاهما فان كان بالنسبة للعرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم

العرف العام لافادته الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه

خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو

ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة نعني بهم من تشرع بشرعنا فيها كان له معان لغوية صار حقائق في المعاني الجديدة

التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص عن امور

ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها لهذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او

استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق ولم يحصل الوضع

الثانوي في كلام الشارع ... وكان استعمالها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فعلى القول

بثبوت الحقيقة فلابد من حملها على هذه المعاني وعلى القول بالنفي فعلى اللغوي ... الاستدلال ... ولكل من الطرفين

واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء ... الحكم مدار الاستقراء فقد ثبت

بالتبادر انا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع ... وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال

... لا يحتاج الى البيان ... ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند ...

فاذا ... النقل من اللغوي ... باحد الامور الثلثة لا يلزم منه كونه

حقيقة عند ... مصادرة ... ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل انه

بهذا المعنى ثم ... ان التبادر معلوم وكونه لاجل ... غير معلوم ... وهو مغلوب ... ان

التبادر معلوم وكونه من اجل ... غير معلوم ... الاحتمال ...

الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلام الشارع ان مثل الصلوة والصوم

والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقائق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقائق في هذه المعاني

قبل شرعنا ايضا لكن ... من الالفاظ الكثيرة ... في زمان الصادقين

ومن جملة ما ... مثل ... الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك ثبوت

الحقيقة فيها ... ثم ان ما ذكرنا

انما هو ... هو الوجه الثالث وعليه فلا تحصل الثمرة الا

بما علم انه صدر بعد الاشتهار فهذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن

صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واخفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمهما فيحمل على اللغوي

وهذا اقرب فتامل جدا في التفصيل الذي ذكرنا ولتتامل ولتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى

بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني

اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط

خارج عن المشروط وكذا الغسل هو الغسل بفتح الغين مشروط بشروط وكذا الافعال عنده والحقيقة بعينه ويقتضيه انه يلزم ان لا يكون

المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس وان لم يكن متبعا كالمنفرد وهذا ما يلزم على هذا القائل ثم ان التركيبات

المخترعة عند الشرع ويظهر الثمرة في امكان اجراء اصل البراءة في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها وسائر الامور

لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يؤخذ من الشارع موضوعات الاحكام فما كان

قبيل المعاملات فلا بد من الرجوع الى العرف واللغة اما المخترعة كالبيع والاجارة ونحوهما فكل لفظ يستعمل في كلام الشارع

لافادة الحكم ولا دليل على بيان معناه الشرعي كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة

والغسل ونحوهما فهو امر كيفية حكمه فانها حقائق مخترعة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيحكم

منها بالرجوع الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقول انها ما يثبت حجية من

الشرائط فان قلنا بحمل الالفاظ على المعاني الجديدة من جانب الشارع فحصول الامتثال واداء العبادة المنصوصة

ذي اجزاء متعددة بانتفاء احد اجزائه فلا بد من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزء او

شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية لتوقف العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك مجرد

العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيبها عليه فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل في حصول البراءة عما

عنه يمكن الحكم فاذا شك في شيء من الشرائط الخارجة فالاصل عدمها ولست ادري ما وجه دفع كلام هذا القائل

بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعليه بان بطلانه بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح

فالصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها

فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر المجازات والمشتبها فهو غريب لما عرفت من انه

منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للمعاني الجديدة ثم بعد القول ببطلان مذهب النافي والباقي على المشهور من كون

تلك العبادات ماهيات مخترعة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا لها فهل

يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية المخترعة فيه خلاف ولا نذكره بين الناس من بعد

مثبتي الحقيقة انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها فهل هذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة

الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة وانه هل

لفظها على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم نعلم فساده فهل يحصل الا

بمجرد عدم العلم بالفساد فهل الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان

او شرطا فلا يحكم بمجرد ان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من

الفرق بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مبني على القول الثاني فقط والثاني مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء

فكيف يمكن صدق الاسم على الشاذ مع الشك في جزئية شيء لكونه فيه اذ مبنى كلام القول على العرف وانتفاء كل جزء

ما نقلنى هكذا ... [illegible]

[illegible]

لا يوجب انتفاء المركب عرفا لا يوجب عدم صدق الاسم فالتبادر في الاول [illegible] الاثبات لا ينفيها تشعل اللذين فيهما او الصحيح [illegible]

[illegible] في اثبات الاسماء [illegible] من الشرع [illegible] ما [illegible] الشرع [illegible]

[illegible] على ما [illegible] الا [illegible] بالهيئة لكنهم اختلفوا في ان

[illegible] اتفقوا [illegible] الوضع [illegible] فهو [illegible] الماهية على الوجه

الصحيح بالمعنى المذكور من هيئة المركب و [illegible] الاولى [illegible] عبارة عن المركب عن الاجزاء [illegible]

من غير ملاحظة الشرايط والشرايط خارجة عنها لا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط

و لا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها الشرايط [illegible] فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط

او للماهية المطلقة [illegible] للصحيح [illegible] للماهية [illegible] الزايدة على القدر الحاصل

جهة الماهية من حيث [illegible] للصحيح [illegible] الزايدة على [illegible]

الجنبة [illegible] الا [illegible] للشرايط مثل

الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة [illegible] الاركان المخصوصة [illegible] الاجزاء والشرايط معا

والثاني يقول بانها اسامي للصلوة بدون [illegible] اجتماعها للشرايط [illegible] الشرايط في تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في

شيء [illegible] الماهية [illegible] بكونها اسامي للصحيح الجامعة لشرايط الصحة فلا [illegible] بحصول الموضوع له في امثال ذلك

[illegible] الاسم [illegible] الصحة [illegible] الاجزاء [illegible] مع قطع النظر

عن الشرايط فيحصل [illegible] الامر الوارد بالعبادة [illegible] الاتيان بما علم [illegible] وما [illegible] في الشرط [illegible]

الشك في الشروط [illegible] الشك [illegible] العلوم [illegible] لا الشك [illegible] يتوقف [illegible] عليه

والوجه الثالث انه مع قطع النظر عن الشرايط ايضا [illegible] يحصل الاشكال [illegible] بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في

اجزاء المركب [illegible] لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت

في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكنه لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها

اسما للاعم من الصحيح [illegible] الكلام الى [illegible] النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا

يستلزم كونها [illegible] مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند [illegible] لا يوجب كونها مطلوبا لله [illegible]

فيما لو [illegible] بصلي [illegible] السورة [illegible]

[illegible] الشارع [illegible] مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم [illegible]

وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال [illegible] الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها [illegible]

الاحكام بالنسبة الى الامرين [illegible] المطلوبية و [illegible] صدق الاسم فيما لو شك في جزئية

[illegible] للصلوة [illegible] القول بكونها [illegible] المقصود [illegible] القول بكونها اسما للصحيح

التامة الاجزاء [illegible] الاجزاء [illegible] الصحيح [illegible] التي قدمنا

ذكرها [illegible] من [illegible] اللاعم والمعنيين كما تظهر من تتبع الاخبار وبدل

[illegible] ويلزم على القول بكونها

اسامي للصحيح لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللخائف شيء وللناسي

شيء اخر وكذلك للشاك والمسلوس والصحيح والمبطون والمجبور والمضطر الى غير ذلك [illegible] اقسام القاصر في جزئيات [illegible]

البيان والقائل انه جرى بيان مسئلة لتعقله الى غير ذلك ولكنا على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك

فنقول احكام مختلفة متعلقة بهيئة واحدة هي اسم الصلوة شيء في الوضوء والغسل والوقت والستر والقبلة وغيرها اشيا

اخر وكان اتصاف الصلوة بالتلبس بها مانعا لظهران لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته

فما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا

انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا على الاعم اذ لا ريب في كونها مما يصدق عليه ومع ذلك يعد ركوعا لا زيادة فلو هوى

الركوع لا الركوع الحقيقي ولذا لم يكن [illegible] فاما [illegible] في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض بتمام وضع

اليد على الركبة بحيث يحسبه الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد بالمطلق الاسم في

الشرع حقيقة وهو لا يصدق الا مع كون الركوع تسمية للاعم من الشرع واحتج [illegible] بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن

الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاول منع ولسلب

المنع لذلك انما يحصل من جهة الاوامر فان الامر متعلق بالفاسد بعد [illegible] انما محل النزاع في الاوامر

فالامر قرينة لارادة الصحيح وذلك لا يستلزم وضع اللفظ وايضا قوله لا صلوة الا بطهور فحوى المنع منها ادعوه

في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد

في المسجد [illegible] اما الفقيد المسلم في امثال الحقيقة انما هو في مثل لا صلوة في الدار واما مثل [illegible] الهيئات التي

التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد منها الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وانما

يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه من خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال لتحقيق وهو

كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها [illegible] ومع الشك في حصول شرط من شروطها

فهو لا يخرج هذه المشتبهة [illegible] ظاهر منه في العرف ولذلك تداول العلماء هذا التداول في بعض المجمل المسمى ولم يجعلوا

نفي الحقيقة التي لا تستقر هذا القول للنصف فلعلهم ان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل [illegible] فلان دعوى

كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة [illegible] حمل هذه العبارة على نفي حقيقة [illegible] التي هي الموضوع له لكلمة لا

قالوا وان حملها على نفي الذات ممكن نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها

انما يمكن ان ثبت كون الصلوة اسما للصحيح والا فهي مساوقة لسائر نظائرها مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا

في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيح بمقتضى الحقيقة [illegible] يجب الدور الا ان يكون [illegible]

[illegible] الى ان امثال الحقيقة تقتضي ذلك [illegible] نقول ان مثل قوله

لا صلوة الا بطهور مما كان [illegible] خارج عن سياق النظائر [illegible] معنى الاصل ولا ريب ان تلك خلاف

الانصاف فانه [illegible] في جنب [illegible] لاكثر [illegible] ولذلك [illegible] العلماء القول في ذلك

لاثبات نفي الاجمال بامثال الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيح [illegible] الانصاف ان كون هذه منشا

بسبب التبادر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم [illegible] ونقول [illegible] التسليم

ان هذا انما يدل على ان الصلوة [illegible] الصلوة اسم للصحيح كما لا يخفى

اذ لو حصل [illegible] والطهور [illegible] جميع [illegible] لا تنفي كون صلاة

[illegible] لا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط [illegible]

[illegible] كالصلوة في الصوم وساير العقود [illegible] الفاسدة [illegible]

اكتفى بمسمى التسمية وهو الدخول فيها فلو افسد ما يصدق عليه اسم الحنث ويحصل به الحنث لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث فعلم انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحيح في الحنث بعينه
لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول في قول … من قوله لا الا في الحج لوجوب المضي منه
بيان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده كما في مطلق
التسمية والاصطلاح ولولا غرضهم مثل كونها اعلاما للاسلام وهو مجاز في كل الذي يحرم … قلنا اذا كان
ذلك بتلك ثمرة ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها
فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ مجرد الامر
بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مرادهما الاطلاق على سبيل الحقيقة في المطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا
بالانكار ولنشر الى بعض ما يعتد بذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح بابن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي
قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع
وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والخمسة ان كانت هذه فاسدة كما دل
عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب
نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما يشير اليه التسمية عرفية وان كان تسمية شرعا ومن جملة ما ذكر قوله
… دعي الصلوة ايام اقرائك فان تسمية الصلوة حينئذ انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة
انما هي بقيد هذا النهي ولذلك المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اذ كونها حال الحيض مثل … الصلوة في حال
وايضا ان التسمية واثباتها اشترطها هنا فيحصل لا يحصل واحد لكنها الوحدة السالمة … التسمية وضعا وطبعا ومادة
انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في هذه الايام واسمها صلوة على العموم
يكون اسما للصحيح لا تفعلي في هذه الايام وللمفروض ان كونها في هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعلها في هذه
الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح النهي عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه
الايام او غير هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله رحمه الله لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره
من انصراف اليمين الى … من حال المسلم في مثل الفعل والحلف عليه هو … الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل ذلك وعدم
لا لانه ليس بصلوة مثلا وامر … الى نفي … فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت … فالقائلون بكونها اسما
للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطاء من علم فساد صلوته
ونظر الثمرة فيما لو حمل حالة بالخصوص من جهة نفسه لا من لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من
جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار التعيين عنده او عند المسلم الذي يريد ان يعطيه شيئا … هذا لو
حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم
على الصحيح كما … والظاهر ان ذلك انما لكون البيع اسما للاعم …
ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا
وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا
عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على
مفروضهم فيلزم بعضها وبعد تعلق اليمين بها لا يحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والغرض بان المراد بالصلوة

الصحيح لولا اليمين لا يحتملها بأصحّ في نفس الامر حقيقة كما هو رأي القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا اذ قلنا
بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد
ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر لان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غايته
حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة مما تختلف باختلاف الآراء فاذا رأى من نذر شيئا للمصلي رجلا صلى صلاة تامة
بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة
بدون ذلك الصالح فقد يكون رأيه او رأي مجتهده الصحة وكلهم ومن ان المعتبر في وفاء النذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده
المطابق في نفس الامر بظنه وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادة
ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن على من التزم هذه التفتيشات
والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا تفحص لو
في الاعصار والامصار من مذهب الائمة في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب
القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده بالملازمة مثل ما لو ترك
الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر
الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر حجة كما انه يسمى الصلوة ما لم يعلم
بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد
وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد نظر
من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على لفظ الماهية
الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيح او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في
ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح
دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني رحمه الله في
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كتبادر المعنى الى ذهن
السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ
المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب
في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا ان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد
في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا من الظاهر واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يعلم معناه لانا لا نسلم كونه حقيقة انما
الكلام في الاختصاص فهو لا يثبت واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس
بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق القسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم
المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فالمراد [illegible]
القسم معنى مجازا بتمامها فهو مع انه [illegible] عدة تمامه لا يرد اولا لكلام الثالث ان الدخول في العمل على [illegible]
يكفي في كونه صحيحا او [illegible] الظاهر قدم الانتهاء فان الدخول على وجه الصحيح [illegible] الاتيان بالفعل الصحيح والغرض ان

اطلاقهم على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المجمل ومنصرف للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق
في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره رحمه يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا
يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه
رحمه الله ومن وافقه من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في
جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادة كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل و
الاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب
شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او انما يبدأ الدليل به فلاحظ الانتصار فانه
يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيد خلافا للشافعي وفي مسئلة
المنع من صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع
الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق
من جهة الاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام
والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن
ان يقال ان التكليف بالعبادات امر يقيني غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك ساير
الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء
التكليف بالضرورة ونفي تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية
العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في
ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات
ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة يحصل حينئذ
كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة
العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة والا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة
الاستحباب ولا يمكن ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم الغسل
وبعد استفراغ الوسع نرجع الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة
فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا
الصالحين ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء
ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب مع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان
ثبوت دليل اخر يدل عليه ثم يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من
مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا

نقول

فنقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا
حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم
في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت
حكم آخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان
لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة
ونحوها فح ينفتح سد الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات
بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد
الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظن مثل الظن الحاصل من تلك الروايات او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط
آخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا العمل اثبات للماهية وتعيينها بل هو اثبات
لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست بداخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتكرر
اسقاط الركوع بعد اكمال التسبيحة مع ملاحظة القول بلزوم خلافهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل
خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته
عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو
كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة
والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ويؤل هذا القول الى وجوب الاحتياط
وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح وامثالها او ورد على اعمال الاصل
في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان اشتغال الذمة اليقيني مستدعي الحكم بثبت خلافه وفيه مع ان التحقيق في محله كما سيجيء انه نعم حجية الاستصحاب
مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي
ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم
منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة ساير الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك
في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فينفى الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا
من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة
المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه [illegible]

يرجح لا مرجح نعم يمكن ان يدعى ان الاصل يقتضي [illegible] العبادة المطلوبية في [illegible] عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة
المطلوبة ولا محصل لهذا الاستصحاب الا ابقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان
اشتغال الذمة اليقيني مقتضي لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة
قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة والاصل البراءة السابق
لو ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يتم علينا من الظنون
الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة وفي المتبادر في
اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب المجازات واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة للشرائط
الصحة مط وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيح لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت
شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الجزء و
الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فيخرج صلوة الميت ولا يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يتبين
بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة
انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصوره ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر من النصوص
في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يثبت
المعنى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في
ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من
الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل
الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع
الثاني ان بعد البيان ان المراد بها ما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات
الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو
فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة علامة صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام
الاول فذكر ما دار بين ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القول
في الفاظ العبادات بالحقيقة المتشرعة بالعلم بما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان
كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف
اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعتبر هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده
تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يحصل من الامور العرفية لانا نقول التسمية شرعية
التسمية ليست شرعية [illegible] التسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع [illegible] من اهل العرف في التسمية وان كان من الامور
التوقيفية الجديدة [illegible] لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين [illegible] في المعاملات في ذلك
الا [illegible] في المعنى العرفي للغسل [illegible] في زمان [illegible] الماء منه وقبل حصول
المضاف وقبل تشرط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما

هو المتداول

المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك توجد فى الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها
اسامى للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام
والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مقارنا للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك فى ان المهية هل يتم بهذا المجموع ام
يجب فيه كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الذى يحصل عند الشك بانتفاء العصر منها و
كذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون التشهد ايضا كذلك
ايضا جزء لها ام لا وفى كون السورة ايضا جزء لها او هل هو مشروط بشئ اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شئ اخر فيه ولم
نعلم تعيينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين
الشك فى الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما بيناه لك عليه فيما اوردنا الى المتبادر المعين منه ايضا مع ان تحديد الشرط
والجزء فى غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط
ايضا قد يكون داخلا فى المهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط فى صحة الركوع فى قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار
المعلوم فى حال الركوع وكما يمكن ان يقول يجب الطمانينة فى القيام بعد الركوع يمكن ان يقول يجب المقدار الزائد عن مسمى
القيام بعد الركوع وهكذا ثم انه يمكن ان يستفاد مما ذكرنا فى هذا المقام من باب التاسيس والاشارة والاشعار ان يكون
مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفى فى تحقق كل ذلك تحقق حصول المهية واما الزائد على المهية
وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الاركان وجعل الركن فى كل من المذكورات
المسميات بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل لما فى الواجبات احكام اخر قلنا امل تذنيبا الاول قد ذكرنا
يقدم عرف الشارع على غيره وهو فيما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذى احدثه انما
هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يثبت فيه لو كان عرف الامام زمانه
فكذلك ايضا كالمتبادر وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف المخاطب لكنه لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة
اخرى منهم كلفظ الرطل الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من
اهل العراق فهل يقدم عرف الراوى او المروى عنه فيه اشكال والاحوط الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف
الثانى اذا اطلق الشارع لفظا على شئ مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك
فالظاهر ان المراد منه المشاركة فى الحكم الشرعى وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم
للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما فى الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم
والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر فى العموم لصحة الاستثناء منه

قانون

اختلفوا فى جواز ارادة اكثر من معنى من معانى المشترك فى اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات
الاولى ان المشترك حقيقة فى كل واحد من معانيه [illegible]
اللفظ [illegible] الاستعمال [illegible]
[illegible] بل انما هو [illegible]
وضع اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشا من جهة تعدد الوضع فالمبهمة والمشترك انما يكون لاجل
تعيين احد معانيه المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة من جهة الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب
القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقى غير مراد فنتوقف فى المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا

يحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقولون ان المجاز يحتاج الى قرينتين مانعة ومعينة بخلاف المشترك

فيكفي فيه قرينة واحدة اذا اجتمعا فيما يحتملهما لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما هو

يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فالمراد ان الاجمال بسبب تعدد الوضع

واما العبد الاخر فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحو

ليس بحقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب تنبيها

ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بمثنى وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى حكمة الوضع ان يكون المعنى مرادا في

الاستعمال عليه بذلك اللفظ منفردا لو صح ان غرض الوضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بعينه فلو كان فرد دلالة

اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي متعلقة بشيء اخر لكان المعنى شيئان اخر في ارادة الوضع بان يريد دلالة اللفظ

عليه ثم لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع هذا اللفظ

لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجوز ان يكون ذلك معنى الوضع ايضا بل اقول انما قصد الواضع

من وضعه مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى

الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة ولا ينتهي ما يفهم من بعض المحققين ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط

الوحدة ولا ينتهي ما يفيد استعمال الواحد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصور من ان الوجود

اللازم الموضوع له بشرط الوحدة حقيقة وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى الافراد واعتبار الكلية

... احاطة انضمامه مع الغير بعد ذلك انما هو باعتبار المعنى ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل

بل هو موضوع له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد ولا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح

ذلك فاحضر ... في ... ذلك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان

يراد الوحدة او عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك

من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي عنه الا بعد علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا

نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة

لا بشرط الوحدة ... كما ... في الحقيقة فلا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها

... بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ... ملاحظة الوضع النوعي ايضا ان الرخصة في كل نوع

والحاصل انه لا بد من حصول الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ حصل الرخصة في كلياتها وهذه الرخصة

ليست من العرب بتصريح منهم بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمال

... من افراد ذلك النوع ... المحققون من علماء الاصول ...

... الا ... انواع العلاقات المعتبرة في المجاز وبنوع

من انواع جنس منها ولم يوجد صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فلا يحصل الرخصة من انفسنا ... ولكنا

نجوز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد من الاستعمال لا في

جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع مع الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا

وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما ... في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة

فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا الهشم

يستعملون

يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب تركيبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في
آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس
في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعملون الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة
الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانا
غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين فلعل العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان
جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من
مهية لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير
من علائم المجاز فان ثبت مثل قولك عينيك وفي مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال
مسلمون لا الرجلان المتفقان بمسلم او المسمى بمسلم فيعتبر الاعلام المثناة والمجموعة نهو تاول في تعريفها
مجاز بتأويل المسمى بمسلم او المسمى بزيد فلا يعلم ثنى وجمع ويؤيد ما ذكرنا وتؤكده انه لو قلنا بكفاية تجريدها
اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذ جوزنا استعماله حقيقة في النفس والركبة و[illegible]
فلا بد من التوقف فلازم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز حرام [illegible]
الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي الافراد ما [illegible] اسم
اذا [illegible] عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في المهية لا بشرط شيء واذا الحق التنوين به [illegible]
من افراد تلك المهية غير معينة واذا الحق الالف والنون او الواو والنون مثلا اريد به فردان او افراد [illegible]
واذا الحق الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد ولا فان كان يراد به تعريف الجنس [illegible] والاول
ان اريد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او
الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك
المهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيها
فيما دخله حرف النفي اذا تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه
منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها
مناطا للحكم والفرق بينهما بين لكل المجموعي عن الافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد
يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال
في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل
بانتفائه مع اشتراط كونه لكل بما هو مركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو مفقود فيما نحن فيه واما المعنى الثاني
فهو محل النزاع [illegible] والتثنية والجمع دون المفرد [illegible]
ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندنا عدم الجواز
مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد
والعدول عنه في استعماله [illegible] عن حال الانفراد ليس استعمالا في ما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت
في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على
معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل هو كالجزء

من الغائب الوحدة المعتبرة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر مما فيه
مما ذكرنا في المقدمة مع ان ذلك تسليم وجوه يستحسن مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى معنيين
حقيقة وهو لحوق التثنية الى موارد استعمالا لانا نعرف انها في التثنية والجمع حقيقة فيما عرفت في المقدمة الرابعة
من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك
[illegible] الاحتياج الى القراين لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما المجاز فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان
الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى مدخول علامتيهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما
لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عيون مثلا يراد به اثنان سواء اريد منها الفردين من
ماهية او شيئين مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فانه يراد في هذا الاستعمال منها غير الاستعمال الحقيقي
الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون
كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج
عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستندا بوضع
فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية
في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين للفردين من ماهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي
فيكون استعارة الا ان ذلك لا ثمرة فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم فانه
الاصل جوازه وهو لا يعتد بوقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود
ثمرة صغيرة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفرد
على الثاني المتعين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظاهر الكلام فيه تمامه وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة
وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته
في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة فرط في
القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي و ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد من
الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني وطبعا

لم يذكر في الأمر جميع الناس مع ثبوت الخضوع المذكور في الكل الثاني أن ذلك مجاز لا حقيقة وهذا أقوى لأنه يعلم
ما اخترناه الثالث أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة أنه لا يثبت الاستعمال لعدم ما على ظهور ما في إرادة الجميع
عند التجرد عن القرائن إذ القرينة على إرادة الجميع هنا موجودة وأمّا حكاية المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما
ذكرنا واحتج من جوّز الاستعمال حقيقة مطلقا بأن الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو
متحقق في حال إرادة الواحد والأكثر والجواب عنه أن الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مرّ في
المقدمات واحتج من جوّز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة أمّا على الجواز في المفرد فبأن المانع منتف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء وأمّا على كونه مجازا فلتبادر الوحدة منه عند الإطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع
له فإذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لأنه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وأمّا على كونه حقيقة
في التثنية والجمع فبأنهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان
وزيدون وفيه أن المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو أن اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في
المفرد إلا في حال انفراد المعنى في الإرادة كما حققنا سابقا وأمّا مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز
كما أشرنا وإن كان ولا بدّ فالأولى أن يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى وأمّا كونه
حقيقة في التثنية والجمع ففيه أن المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما مرّ سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع أن التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد
حق والجواب عن التثنية والجمع يعلم مما مرّ إلا أن يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي أن
النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات وهو مدعاه في المتنازع فيه والجواب عن التجويز في النفي أنه إنما يفيد عموم
النفي في أفراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه إلا أن يراد الاستعارة كما أشرنا واحتج المانع مطلقا
بأنه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة إذ المراد بالمعنى المعنى الحقيقي فيلزم التناقض إذ يكون
ح له ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وإرادتهما معا مستلزم لعدم إرادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس
والمفروض استعماله في المعاني الثلاثة وأجيب عنه بأن المراد ليس إرادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس
المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع إلى أن ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والأولى
في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على
نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى بأن يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والإثبات فمنهم من منع مطلقا و
منهم من جوّز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة إلى المعنيين والأقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات
المسألة السابقة من أن وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا إلى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن
إرادة ما وضع له وإرادة معنى مجازي لا يمكن إرادتهما وضعا كما ذكرنا بل ولا يعثر من المعاني المجازية إلا آخر وتمسك
على جواز إرادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بأن المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم
معاند الشيء معاند لذلك الشيء [illegible] هذا الاستدلال على عدم جواز اجتماع الإرادتين عقلا كما أن منشأ ما ذكرنا عدم الرخصة من
الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن غاية ما يثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفردا
وأمّا عن إرادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا فيمكن أن يريد في قولنا رأيت أسدا يرمي بدلالة على أن المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط
بل إنما هو مع الرجل الشجاع [illegible]

ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز وما يمكن مع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن اجادتها

لا مطلقا فكذا يمكن ان يتوهم بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب

كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز بحيث يكون كل منهما

موردا للنفي والاثبات اولا ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد

او لا بشرط عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجاز وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد

ان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى محل تسميته ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجاز مع بقاء الحقيقي على حقيقته

والا فلا ريب انه يصدق انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاسناد

هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان

غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر فهمها منها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او فهمها

من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة

الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظار ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا

لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المقيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال

اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له

غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجاز فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع

له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب

عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم

مع جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة [illegible] لو قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى

المجاز فلا انه لا ينفك من استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ

لم يستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين الحق تلخيصا [illegible]

المفتاح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه [illegible] المعنى المجازي [illegible]

مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون [illegible] المراد الا ان يقال ان القرينة ايضا

عن [illegible] فانه قرينة اخرى على ارادة المعنيين

معا كما في المشترك [illegible] من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر

واضح والمشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما لم يوجد المبدأ فيه بعد في حال التكلم

فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون [illegible] مجازا والظاهر ان هذا اتفاقي كما ادعاه جماعة

مجاز فيما لم يتلبس [illegible] بالمبدأ واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما بينا فضان وقامت القرينة

المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبعبارة اخرى نريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او

مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فهذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما

يمكن [illegible] كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتم وقد يعترض ايضا بان القرينة

المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة

اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ [illegible] كون كل واحد منهما مرادا [illegible] بالاستقلال وهذا

فان النزاع

الاعتراض

الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول التخصيص في العام الاصولي
على ما صرح هو ره به ايضا في حواشيه وقال لانه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة متمايزة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس هيهنا ارادتان منضمتان حتى يعود المحذور من
لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجدان يريد من اللفظ ارادة هذا وهذا لا الكل واحد كما هو التحقيق مع ان الظ ان لا منع في استعمال
لا تعدد فيه وظ كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال الواحد
انما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة فالتعدد لها واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا
لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت
بطلانه ويزاد من قال بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد فيه مع انه لو صح ذلك فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط
وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا
يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكلي الافرادي كما هو محل النزاع
فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي
لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه
ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند الحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط
قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض
ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان تتوارد القرينة مانعة عن المجاز
الآخر الا ان تقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجود قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا
كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية
فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما
المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما او سيصير قائما مجازا والظ انه
وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان
ماخوذا في مفهومه او اطلق عليه بعلاقة اول اليه والظ ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق
النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من
ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من
الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة والمشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل
زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا
القائل يكون محل الخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محل الخلاف على ما
ذكرنا ايضا ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهناك تعبيران اخران
احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء

بالجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث وشبه البقاء والزوال والتلفات المعنى الاخر ايضا مما وقع فيه
النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا
وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحنفية ومط وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة
من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن دفع شبهة خصمه فتفصيل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدا من المصادر
السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدا حدوثيا او ثبوتيا
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما لو طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول
كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما لو كان المشتق محكوما
عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول التبادر العرفي فيه وهو التلبس
بالمبدا وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك
والمجاز جزما كما مر او ما يأتي من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال
واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك فتعين انه مناف لكلمات
اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك
ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدا يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه
في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فبعد
عنه ح مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حينئذ بعد مفهومه اطلاق على غير ما وضع له
ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مرادهم من اشتراط بقاء المبدا هو المعنى العام والا فلا منافاة حينئذ ولا يلزم اجتماع الضدين
الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن نتبادر منه حصول المبدا في زمان
صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي
دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غير انهم يفيدون حد الفعل بانه
ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل ونحوه معنى ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال
والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع
ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة
الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي في التبا
من جهة انما هو الحال ثم فاتت تلك النتيجة لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل التبادر هو التلبس والحاصل
ان تحقق المبدا شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا
من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة واللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية
ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فلا خطال هذه النسبة يعتبر الاتصاف بالمبدا حين تحقق هذه النسبة وذلك
فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال
كقولك سأشرب ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان
ما اشتريته او صار حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل
في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا

وقد استدل بعضهم بعد الاشكال الذي اشار اليه على ان المشتق من حصل له المبدأ حقيقة اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل
للماضي حقيقة وتنبيه مع انه بناء على الاشكال الاول لان مقام ارادة الخصوصية في لفظ العام تبعا لما عرفته من حجة
مشترك بانه البديهة ما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة فلا يتحقق الا بانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول الجزء الاخير
منقض وبعده منعدم ولكن اعتبار العرف في ذلك لا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو مع سكوته
انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او [illegible] بمقدار شرب الماء ايضا وفي بعض الاحيان [illegible] جملة
من اشتراط البقاء في حقيقة المشتق [illegible] انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا
تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وانه
لم يكن حاضرا في المدركة ومحته من حيث الاشتراط ما طرء على المحل ضده الوجودي لو لم يكن كذلك يلزم كون اطلاق
النائم على اليقظان والكافر على المؤمن باعتبار النوم السابق والكفر السابق حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن المثالين بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في
الجميع لغة وعرفا ايضا ومحته من اشتراط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا
للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة
الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل العبرة ايضا في احد الازمنة الثلاثة ومحته هذا الاستدلال
انهم يستدلون بهذه الايات وغيرها مع ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول
ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد صرحوا بان مرادهم ان المحكوم عليه
حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام الشامل لما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو
باطل ايضا الا ان هذا الكلام ممنوع لان المراد بالحال [illegible] في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وقد
عرفت خلافه وايضا فان ما قال ان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه
فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز او لا منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان
الاستدلال انما هو لمن لم يتلبس بعد بحسب الاطلاق ولم يوجد ايضا فهو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية
فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره
اما على ما حققناه في موضع النزاع من انه مخاطبة الزنا [illegible] اصالة وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان
المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان متلبسا حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الا
[illegible] لان [illegible] الحكم تابع للاستصحاب وغيره من الادلة ثم انه ينبغي ان تعلم ان مبادى المشتقات مختلفة
فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونها ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار
والبناء ونحوها فقد يكون نفس المبدأ [illegible] اصل الحال والملكة والحرفة كالقائد والكاتب والعالم والتلبس بعدم التلبس يتفاوت
في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوال الملكة [illegible] ولا النسيان في الصنائع الاعراض الطويل بدون قصد
الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر
ويصدق على من [illegible] وعن [illegible] وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل
الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس بها ايضا يختلف في العرف فان مثل المصادر السيالة يكفي الاشتغال بجزء من اجزائه
واما في غيرها كالشرب والقيام وغيرهما من الصفات القارة والباطنة فالمعتبر فيها نفس الصفات وقد اختلط على

بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان
اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ
وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى
المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي
كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات [illegible] الافعال [illegible] الطبع
التسليم في اكثر الامثلة وغير موافق لعرف [illegible] على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما
فيه اذا حققت ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التأمل في موضع
منها فان المثمرة يجوز ان يكون المراد منها هو الملكة فان الشجرة انما تتصور نظرا ما تتصور للانسان وعلى هذا فلا يعتبر
وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ منها الا ان تحصل للشجرة حالة لا تحصل معها الثمرة اصلا كاليبس ونحوه مما يشبه [illegible]
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذا ثمرة مثل اغد البعير والثاني [illegible]
الحالي فعليك بالتأمل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه

مقصدان الاول في الاوامر قانون [illegible] الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب الفعل بالقول استعلاء
والاولى اعتبار العلو مع ذلك كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر البحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته
عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما ابدل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغيره فذلك بعيد لعدم تبادر ما
والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة ولعل [illegible] من يقول بان الامر حقيقة في المركب من [illegible]
هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به لما سبق [illegible] الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء [illegible]
اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب [illegible] للمبادر [illegible] الاخبار مثل [illegible]
[illegible] وما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتأمرني
يا رسول الله لا بل انما انا شافع [illegible]
منه الوجوب [illegible] المشتقات [illegible] الوجوب [illegible] كون المبدأ [illegible] الوجوب [illegible]
الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب [illegible] الوجوب في مفهومه
فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي [illegible] مستعمل وقد عرفت بطلانه او [illegible] الاستعلاء في مفهوم
[illegible] لفظ الامر الوجوب [illegible]
الى الوجوب والندب [illegible] لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم
فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس [illegible] وتكلف الكلام في قولهم ان المندوب
طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب [illegible] فعل المأمور به الحقيقي فقط
او بالاعم من المأمور به الحقيقي [illegible] وما كان [illegible] طلب الشيء [illegible] الاستعلاء كالندب [illegible]
ارشاد [illegible] الاستعلاء فلا بد ان يعتبر [illegible] الطلب بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها [illegible]
بعلم [illegible] ارشاد [illegible] بما يشتق من [illegible] الامر كقولك امرتك بكذا وانت مأمور
بكذا [illegible] الطلب من [illegible] لفظ الامر [illegible]
للطلب [illegible] فهو [illegible] الاصوليون اصلا عليه ومحل نزاع [illegible]

دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان يقال اذا طلب شيا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم
الذي يستلزم في مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي من الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في
ذلك او مطلق الرجحان او غيره للسخفا ثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والمنبه هل يفيد الالزام والحتم
ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم تعرف الذم واللوم
على الترك وعقابه بما بعد معرفة حالهما ام لا ثالثها الصورة بحالها ولكنها هل يفهم منه الالزام من العالي المستحق لذكر
اللوم والعقاب ولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال وجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثاني
اذ الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا
فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد
يكون على غير ذلك من العالي وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس
الا في رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فيجاب بان الحقيقة بمنع انحصار الفرق
في ذلك لما عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما يكون في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا بمعنى الحتم
والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثم يحصل بالترك بخصوص المقام بعين ما نحن فيه والحاصل ان صيغة
افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها
حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على
الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال
الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فالاستدلال لهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت
عن العالي وهو كما لا يخفى بعيد عن الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا
ولا يتمشى الجواب المتقدم فافهم كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ
في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا يمكن ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر المستعمل والالتماس اذا اريد
كل منهما اللزوم والحتم على الصورة الاولى حقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال
مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا
من الصور الثلث يجري في لفظ الامر ايضا والكلام فيه كالكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس
والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم هنا مشوش بها وقع الاشتباه بين
المادة والصيغة وبين محل النزاع وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون
في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انها حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة
في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وجعل الطلب وقيل بالاشتراك بينهما لفظا وقيل بكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشرع و
توقف بعضهم في الوجوب والندب مثل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى بمعنى الاذن وهيهنا مذاهب اخر ضعيفة لنا
الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا نفهم من الصيغة عن طلب الفعل
طلبا [illegible] ولكنه على غير [illegible] العقل
باجزائه كسائر الماهيات المركبة كالانسان والحيوان وغيرهما فانها [illegible] البسيط الاجمالي [illegible] عند العقل [illegible]

الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك
وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافات ذلك لاستعمال الشرع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها
واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك
الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب بما يفهم الظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة ممنوع مع
الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا ممنوع غير ظاهر والحاصل ان الدليل على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمال
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة في المندوب فقط
بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بما يفهم من قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد مخالف الامر
من العذاب والفتنة وهو يفيد الوجوب وبما ذكرنا هو مدلول السياق لا الصيغة ليحتاج الى استلزام الدور والمصدر المضاف يفيد
حيث لا عهد يفيد ان الامر عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي لرد النقض بان مجموع المندوبات كذلك معصية وكل واحد
منها على البدل ايضا لا التاكيد لا كلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره لم ينفع بالوجه الجزئية ويلزم عدم العقاب على بعضها
والاول هو المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد ولكن هذه الامر انما
تدل على وجوب الامر الشرعي الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما يشتمل … الا ان حقيقة
في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ نفسه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على
الصيغة اذا كان الطلب فيها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد والاذن او غير
ذلك فلا تصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا للمعنى العرفي طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
او طلب الفعل بالقول من العالي لغيره ينبغي تلك الحيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان
صيغة افعل الصادرة من العالي لغيره … الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يفيد استلزام دلالة الامر على
دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فهذا
معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب فيكفي في ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت
عليه كلمة الاصوليين … لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه فان
صيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا افردوا
البحث لكل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب لما هو المتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا
نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما ذكرنا فيما سبق وقد يتادى بذلك قوله تعالى لولا ان اشق على امتي لامرتهم
… بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لابد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون
متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على ان التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو متم اذ كان الامر للندب
نفسه اذ ذلك ليس من جهة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله
ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا
على ترك الواجب … لا يدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل خصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد بقوله
اسجدوا … من تعلق هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر من حيث هو امر … وربما
يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة بدونها
… اصالة عدم القرينة … ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف المتكلم لان حكاية احوال كل اهل لسان لا خرين انما يقع

من الحكيم اذا تكلم بما يفيد الطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر ومبانيه
ايضا ان الاستفهام في قوله تعالى ما منعك للانكار والتوبيخ لا لاتمام الحجة فالغرض ان ابليس استكبر وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال
انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ثم فيه انا لا الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فمرجع الاستكبار
الى الله الى محض المخالفة الشنيعة الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة لما صلته من الحمية والعصبية وهذا بعيد
بعد من يتبع بنفسه في عداد المعصومين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة
الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعده للتعميم بل هو مثله لا يدل على ذلك
لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة
على الوجوب بعيد لانه خلاف الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله تعالى واذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيئتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشيئة بل لعل ذلك يفيد
الوجوب مع انه بيان للمعنى فيشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل
على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في مدلوله اللغوي على حكم الصيغة نظرا الى ما مر حجة القول بكونها
حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها
لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه انا لما نصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه والفرض من
الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بخصوص مع
لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب لانه نوع بالندب حجة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ثم
وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه وذلك كما نوقش صاحب حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة
وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها وعن قدر للمناطلة كونها حقيقة في الوجوب لغة فقط حجة الدلالة على الوجوب
شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول
مدفوع بان الظاهر انه استدلال منهم من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة
في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان
امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو سلم لما ثبت الا لزوم الامر بحسب الشرع لا اللغة مع ان
اختصاص ذلك بالشرع اذ الواجب ليس الامتثال ولا بتاركه عاصيا ومثله قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على ذم من لم يطعه مثل قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى
فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان طاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه
ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما حكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب وانما يستفاد الاثم دلالة
هذه الآيات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوه بصيغة افعل وما في معناها
ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واتباعهما كما قيل والاتباع اعم من الوجوبي كما
لا يخفى حجة التوقف في ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاخبار منه لا يفيد العلم
المتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس كذلك في الحجية مع اشتراط العلم
او لا بد بل يكفي الظن ومنع الانحصار لما بينا الثبوت بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها
تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال

صيغة الأمر في الندب كان شايعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به عنهم وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب [illegible]
ويرد عليه أن هذا إنما يصح إذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية أو لفظية وفهمهم إرادة الندب من دليل آخر ولم
يثبت وأيضاً قد عرفت أن المجاز الراجح رجحانه إنما هو مع قطع النظر عن الوضع وأمّا معه فمساو له مع الحقيقة ثم إلّا إذا
في المجاز بحيث يصير وضعاً جديداً فيصير حقيقة في المعنى الثاني وأنّى له بإثباته فيما نحن فيه مع أنه لم يدّعه أيضاً والحاصل
أن مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وإن كان الاستعمال في غاية الكثرة بل أكثر من استعمالها
في الحقيقة بكثير ألا ترى أن الألفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية
أكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو ه منهم وكذلك العام مع
بلوغه في التخصيص إلى أن قيل ما من عام إلا وقد خص وأيضاً تلك الكثرة إنما حصلت بملاحظة مجموع الرواة عن مجموع
الأئمة (ع) والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة إلى كل واحد واحد فافهم [illegible] إذا وقع
الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب أو في الندب
أو الإباحة أو التوقف أو تبعيته لما قبل الحظر إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي [illegible] للإباحة بمعنى الرخصة
في الفعل ويلزمه بتبادر رفع المنع السابق للتبادر ومعلومية عدم رجحانه في النظر من الوجوب فيما تقدم من تقدم الحقيقة على
المجاز اتفاقاً إنما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي وخلا المقام عن قرينة مرجحة لأحدهما وأما مع القرينة الموجبة
للجزم بإرادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقاً وكذا مع إفادتها الظن به مع كون أصل الحقيقة في النظر أيضاً فالمقصود أن ملاك
الإفهام والالتفات إلى هذه القرينة أعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم إرادة المعنى المجازي وهو الإباحة
الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي والمجاز مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولمّا كان قرينة الشهرة ليست من
قبيل القراين الأخر حيث كانت منضبطة في موارد الكلام ومهيا في باب تعارض الأحوال وإلا فالتبادر والتعارض حاصل في جميع
لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها متفاوت بالنسبة إلى تفاوت الناظرين وبالنسبة إلى المقامات فاضبط ذلك ويدلّ على ذلك
أيضاً تتبع موارد الاستعمالات فإنك لو تتبعتها وتأملتها بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحمل على الغالب
لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وهذه قاعدة بنفسه مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلا تحرم عن فوايدها ما
يصل إلى حقيقتها وقد أشرنا إليه سابقاً [illegible] بعضهم لا حجة مثل قول المولى لعبده أخرج من الحبس إلى المكتب
ومثل قوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وأمر الحايض والنفساء بالصلوة
والصوم بعد رفع المانع وقال [illegible] بالوجوب مضافاً إلى أن المقتضي وهو الأدلة على دلالتها على الوجوب موجود
والمانع منه مفقود لأن الإباحة لا تنافي الوجوب فيلزم إثبات بقوله [illegible] أن المراد من الأمر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة
فيها على أزيد من ذلك وأما ما ذكرنا فإنه لثبوت الوجوب فهو مسلّم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الأمر فالمانع عن
من جهة هذا الأمر موجود وأكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر أضعف مما [illegible] موجود أعني [illegible]
لما تقدم من الأدلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من أن الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه إليه
الإباحة أيضاً ضدّ له أقول [illegible] بل المانع هو قرينة المقام كما بيّنا ودلالة الأدلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب
لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات وأما المثال المذكور والآيات المذكورة
فالجواب عنها أن محل النزاع هو ما إذا حظر عن شيء تحريماً أو تنزيهاً ثم أمر به من دون اكتنافه بشيء آخر يخرجه عن حقيقته

او النوعية

أو النوع عنه والمراد من قولنا انّ ما ورد الامر به عقيب الحظر انما هو مرخص فيه انّ الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث
هو هذا الامر فلا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فحج نفوسه مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس
اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فانّ الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه من الحبس والمامور به هو خروجه
ذاهبا الى المكتب لا بصرفه بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعم فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب
انما هو لثبوته قبل الحظر بعد حصول النسخ مرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شئ
وكذلك خصوص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من المناسك ولعلك
بالتامل فيما ذكرنا تقف على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب
فلعله نظر الى انّ الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة
ما ذكرنا تقف على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق
بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور انّ صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر
ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركها اثما وقيل على المرة ونقل من بعضهم انّ مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة
بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة
على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بانّ الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ويحتمل
ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقابا كما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل
الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل
تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب
عندي انّها لا تدل الا على طلب الماهية وانّ الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لانّ الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا
وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا انّ الاوامر وساير المشتقات ماخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطلب لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من انّ
اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم لو كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات
الطبيعة وقيودها خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شئ من قيودها الا انّ العام لا يدل على الخاص والهيئة
العارضة لهذه المادة لا تفيد الا طلب ما طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مرّ والاصل عدم ارادة
شئ اخر معها فتامل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لانّ نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما
تكرر الصوم والصلوة معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارجي كما توضحه قصة التكرار المعروفة واحتجاجهم
بانّ الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد به
الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا كما سيجيء ومنع دلالة النهي الضمني الكائن في
ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد به من الضد العام ضد الترك

فسقط المعنيان الاولان ويحتج عليه السلفي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار

مرة مردود بان ذلك لعلمه من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم انه بما ذكرنا من حصول

وعدمها انما بين القول بالمرة والمهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبا واما الوجدان افرادا متعددة في آن واحد مثل

ان يقول المأمور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فحاصل على القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما

على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه

كما هو الاصح فيتخرج الحكم بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون عتق معتقته فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد

كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج الحكم بالقرعة

ايضا هذا وقد ذكرنا الا في الاولى بالنظر الى هذا القول بحصول الاثم في الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال

بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب المعالم رحمه الله في تحقيقه انه يحصل الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن

المرة الاولى يحسن والاشغول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال فقد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه لو

من باب الواجب المخير بين الوحدة والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي

المكلف به هنا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان

بوجود في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الوجوب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب

حتى يمكن الاتيان بمقتضيه فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه مع ما

مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما صنفان

مختلفان ولو بالقصد والنية وجعل التسبيحات بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيح والتثليث في الركوع والسجود والركعة

فاذا عرفت هذا فنرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول

بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه خلاف مذهبه مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة

حقيقة في الوجوب وانه بعيد لمن تأمل فيما ذكرنا من التحقيق نعرف انه لا يتم ما نقلناه اتفاقا من القول بحصول الامتثال في الجميع

على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول

الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر قانون الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط

او الصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غالب الامر فتعليل التكرار بالتشبيه

بالامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها التكرار ان دلت عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فلو

من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا انكر من المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا ويجيء انه نعم ان الحق

عندنا فالاولى ذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي

التأمل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان ثبت بجعلها علة

باي كلام حكيم ولو بالشرط لغو الاولى واما الصفة فيشبهها فيما دل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انه

فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلية التامة كما صرح به فلا اعتبارها بانفسها واما اذا فهم العلية التامة بمعونة الخارج

فالعموم والتكرار يتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلده ونحوهما

واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم

تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر بالامر

فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب فعند القائل بحمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم
عندنا واحتج النافي بمثل ان قال اذا دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار ووجهه
ان ذلك لعدم فهم العلية فلذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم
منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك لاجل فهم العلية

قانون

لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه
جماعة ولا التراخي بل هي مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه
جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا ما نظير ما مر في القانون السابق واستدلال
القائلين بالفورية بذم العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل الاستدلال
بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يستند بعدم دلالة الامر على الفور الى
الفاء في قوله فقعوا بعد التسوية فهو يستند الى انها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار واستكباره بقوله
خلقتني من نار وخلقته من طين لا انه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين او
لزم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول فتكليف التكليف بعدم التاخير عنه تكليف بما لا يطاق ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول الظن بالفوت وهو ممكن الحصول فانا كسائر الواجبات الموسعة
بامتداد العمر تارة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير وان تجويز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه
ان هذا انما كان تكليفا بالمحال لو اقتضى الالزام بوجوب الفور في العمل بل يحصل براءة الذمة وان لم يعرف كونه مطلوبا
لعدم جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيحصل الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورده بانه جواز التاخير
ليس مشروطا بمعرفة المكلف بآخر وقت الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر زمن الامكان والموقوف على معرفة آخر
زمن الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس جواز التاخير فاما جوازه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم
العلم بالمنع على ما يقتضيه اصل الاباحة وعلى هذا فيصير الكلام في المجيب تسليم ترجيح عدم تاخير الفعل عن آخر زمن
الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر
وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك الفور ولا خروج الواجب عن الوجوب ولزوم
كون المبادر مفتقدا للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن آخر زمن الامكان مدفوع بمنع التوقف لتحصيله انما يتوقف
حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر زمن الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم وما ترى من ان تحصيل البراءة
اليقينية المستتبعة عن شغل الذمة يقينا فيستلزم الفورية لامكان ان يفاجأه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره
فيأثم بالترك فهو منقوض بسائر الواجبات الموسعة والمقيدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور
به بالوقت ووجوبه فورا يحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور وانما
باشتراطه في الصغرى او في مجرد حصول الاثم فهو مم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل
يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى التحقيق مثل زيد قائم وعمرو عالم
والانشائية كانت طالق وهو حر وبعت الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وفيه بعضهم فيما سبق وروده بان القياس
غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال
وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل يدل بعدم ارادة الحال الحقيقي
الحال العرفي مضطرب في الامر والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم كالتكليف فان الاستفهام

النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستعملة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين
الاستفهام والقسم المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها
مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يكن الاول تعين الثاني والتحقيق ان مطلق المستند ان كان انه حاصل
لم من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر وهو لا يجديه لانه لا اشكال
في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان معنا
تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد
وعمرو وسوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال المتلبس كما نبا ما كان وقد عرفت
ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا النظير بوجه يمكن اثبات المطلوب به
وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبته الى المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم
النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك ضعيف خلاف
علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المأمور
به سبب لها اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق وينبغي البناء بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى
الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يتوهم من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب
لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب
الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة ولا استباق فان المأمور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال
انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الو
في زمان الصحة على القول بالفورية فصورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة بالاتيان في اول زمان الصحة كما نو
لم نحج في العام الاول من الاستطاعة انه مسارع في حجه وكذلك من عجل في اداء دينه حين المطالبة ومطالبة الدائن وهذا
واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب
بعد منع ظهور هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة
هذه المذكورات فهو ظهور فيما ذكرنا من التبادر في المهية في الاوامر المطلقة ظهورا ولا ريب ان هذا اقوى منه
فيحمل الايتان على الاستحباب فكيف لا ظهور في انه المسارع عنه اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو منشأ الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة واذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فهو التوبة التي فوريتها
مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدهما وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بان الاستعمال دليل ان الاصل فيه الحقيقة

ويحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويتبادر المهية لا بشرط شيء
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال
الكلي في الفرد مجازا وذلك بسبب لا يدل على عدم انفهام المهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه
اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه او يجوز مجازا ثم ان القائل بالفور على القول به يجعل مدة موكولا الى العرف ويتفاوت
بتفاوت المامور به ونحوه كالسقي القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ثم نقل
بان الكلام في المجرد عن القرائن وفي هذه الامور قرائن تجوز التاخير في الجملة **تنبيه** اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان
معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت
عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة
في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان فمنها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول
فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر
ورد بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا
في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت بعد فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان
اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت بجوهر الصيغة ومن الخارج كما اذا ثبت التوقيت
من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا
فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو التحقيق وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف
مع ان الاصل عدمه ولا يحسن التمسك بالتوقيت في ثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلافا للمحقق لان الجنس لا بقاء
له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره من انه لا يتفاوت الامر
بين ما ثبت وجوبه بالصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول
لانه تكليف واحد وما ادعاه من مماثلته بالموقت فاسد مع الفارق اذ ربما نفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت نصا ولو سلم الثاني
لكنه بمعنى الموقت بجريان الوجود في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم
والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم
الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا لاثبات منطوقه ومفهومه مخالفين في النفي والاثبات
فتفهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي
ايجاب ما لا يتم الا به مطلقا ام لا على اقوال ثالثها انه يقتضي الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون
غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
وباعتبار المكلف به الى المعين والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى

اربعة الاول الاقتضاء مطلقا الثاني عدمه كذلك ... التفصيل المذكور

في التعييني والعيني باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته
الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد ويسمى الثاني بالواجب مجازا وفي الحقيقة يسمى باسم ما يؤول اليه ولذلك لم
تقيد الامر به مع صدق البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الآمر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية
ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى
لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك لفظا من التوقف حتى
يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب
فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه
الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم
شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع
فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر مقامه عند عدم الاول فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من
المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الوضعية
وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني
وبعبارة اخرى ان الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي وعقلي او عادي
فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى
ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى
الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع
التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك
ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها ليس
كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف
عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود
ايضا المقدمة اما يكون فعلا او تركا ومن المقدمات العلمية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند
اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظائره من الشبهة المحصورة الرابعة
الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فقيد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح
هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة بالذات او بواسطة
فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذ اصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يتوهم ان الواجب
المطلق يراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يقتضي الى ذلك قضاء الحكمة والعدل بذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهو
اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ ايضا من فعل وما في معناه ايضا كما

والعقل

والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد الثالث انّ الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بدّ منها في الامتثال مما لا ريب فيه ومسلّم والمراد من الوجوب الشرعي هو الذي تحصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدًا او بالجملة النزاع في انّ الخطاب بالكون على السطح مثل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور لعدّ ها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما في ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها ويأتي انّ القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعًا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم انّ وجوب المقدمة من انّ التوصل والتوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب انّ ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فانّ الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية باعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب سندًا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بانّ ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حرامًا فثبت حرمة الضد من الفساد وغيره فانّ القائل بانّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب ترك الشيء كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد انّ النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بيّن بالمعنى الاخص كدلالة الصيغة على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودًا للّافظ ايضا واما بيّن بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التصور في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء آخر كون ذلك لازمًا مرادًا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويتوقف لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى انّ هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيًا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير انقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر فهذا لا يحصل الظن بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البيّن بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الامر نظير توابع المهيّة في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بدّ ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اعتقدوها لمحل النزاع فلا بدّ لهم من القول بانها واجبة في حدّ ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وان لهم بايثاتها ثمرات ثم انّ ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو انّ العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني انّ وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان الشرع

احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلال بعض الأجلة على اثبات وجوب مطلق
المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم لانفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب لذات المقدمة فتدبر ولعلنا نتكلم بعض الكلام
في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله فقد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالتوصلي
التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوبه لامتثال به بفعل الغير ايضا
كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط
النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول
القرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة
لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او في ما التفت اليه او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى
المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا
عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في
تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل
بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام
في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من
جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين
والتفصيل الثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة
الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجود السبب
مطلقا لعدم احتمال التقييد بتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات
الواجب المطلق ولا ارى عنك عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى
بعد ملاحظة الخطاب بالمقدمة والنسبة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا عصيانا واحدا
بحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب انما نفيه في نفس استحقاق
العقاب بتركها ولا يستحيل العقل كون الشيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العقاب
بعد فهم العرف كما بيناه نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها
ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يتوقف انه ربما نامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا
نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين وانما حاصل انه لا مانع
من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين ونقله

عن الغزالي

عن الغزالي ولا قائل به فيه ظاهراً الا ان يقول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يتمسك بانه اجير بحث الخبر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب وفيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتأمل احتج الاكثرون
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف
بالمح والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب ان يكون مراد
الاكثرين ثبوت الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب
اولاً بالنقض بالتوسط في ارض مغصوبة بناء على القول بالوجوب ولا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان سبب
لحصول التكليف بالمح ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصباً او زنى بامرأة فهو مكلف
بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضاً صار المكلف هو سبباً للتكليف بالمح لان الفعل
كان مقدوراً له اولاً فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانياً نمنع بالمح وهو ان المقدور لا يصير ممتنعاً اذ الممتنع هو
التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ما
هو مقتضى جواز الترك فلا نم بقاء التكليف ايضاً لعدم استحالة نسخ مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب للتكليف بالمح
وصير المقدور ممتنعاً باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح
الامر بجواز ترك المقدمة فح يستظهر القائل بالوجوب بقوله ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما
لا يجوز تجويز تركه فيكون واجباً ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا
يرد علي ما ذكرنا لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان
العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضاً واما على مذاق القوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفهاً وعبثاً وانا ان استقصينا
التأمل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة
التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر الشرعي بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضاً اذ هو
من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الرقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث بمنع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة
حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكرناه حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غيره
فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجوداً وعدماً فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على
السبب لا يجب ذلك فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفاً بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من جهته
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة
بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب فلم وجوده واجب ومنع

لاجل عدم المقدمة

عندهم هو التكليف بالمسبب اما التكليف بايجاد الموجود والممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف بمعنى التكليف متعلق
بالسبب فيجاب بان المقدور ولا يصير ممتنعاً فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
بالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهوم الكلية
وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضاً وقد يورد عليه ايضاً بان
ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضاً لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب فقد يجاب بان
المراد بالمسبب هيهنا ما لم تكن الواسطة مقدورة بينه وبين المكلف كما العلة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر
كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يبتنى بها في مقابلة البديهة ومما يؤيد ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق
الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلاً نعم مما لا يخفى ان التعلق
بالمسببات ايضاً كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب
للكفارة ولا خلاف في تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة
الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة لما قدمنا سابقاً نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب
بالسبب اذا كان السبب فعلاً لغيره مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلاً لان الاحراق انما هو
فعل النار ولكن لما كان المراد به الاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازاً الا ان يكون
نفس الاحراق مأموراً به ويكون دالاً على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق بدونه وهذا هو مقتضى
استدلال المستدل ايضاً على ما يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فانا نعلم ان من يقول بدلالة الامر
على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هناك مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك
فان قلت نعم ان ما ذكرته مبني على ان لا تكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من
اسناد الاحراق الى الحاطب كما في امر الملك جلاده بضرب البلاد فلا ينافي المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزماً
للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع
النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول
بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب
لجاز تركه وحينئذ فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتياً بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به هو نفس
المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان الثاني فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره نظير ما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات صفة من اوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه
وكونه مما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجباً اول الكلام وسيجي بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب
ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتضمنة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع
الطهارة سبب لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجباً لكونه سبباً مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا
ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجي الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب لمقدمة الشيء ولكنه ليس بمحل
النزاع في شيء ثم ان ما يكون منه الجزء هو غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضاً ولا اختصاص
لها بالشرط الشرعي والجواب

تنبيهات

الاول قد يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان

المقدمة فهو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند ما يشتبه عليه

القبلة واوجه الاحتياط ونحو ذلك لا شبهة في الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيما

يخفى على المتامل سيما بعد ما بيّنا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه

الموارد ففيه انه لا اختصاص له بالقول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء

اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب العرفي والفرق بين المنصوص وغير

المنصوص انما يحصل في كون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك

ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرط خارج عن الوجوب كما هو مصرّح

في كلام الاعلام مع ان ما نفينا تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو بايجاب الشارع

مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا لها

من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا تنافي في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به ان

كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرّح به في كلام جماعة من المحققين في الغسل فانه بوجوبه قال العلامة الذي

تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي كما صرّح جماعة بوجوب الترك المسلمة من الترك

الواجب كالملكة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي

يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عمّا احتمل في نفس

الامر لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوب هذا الاجتناب الحسي انما

اذا بقي منه بمقدار يحرم بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيء في مبحث اواخر الكتاب انشاء الله تعالى

ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر المقدمات والتفصيل المسلم منه لا ينافي ذلك الا انه يتمسك عليه

بالعنوان بعنوان الوجوب كما مرّ في حكم المقدمة الخارجة فتبيّن انه لا يخلو الخلاف من الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو

وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب ويجب

الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **فائدة** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا

الضد العام بتفصيل الا انه انما نقيح المقصد تكميل برسم مقدمات الاولى ان الضد الخاص للمامور به هو كل

من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع

الى الاول وقد يطلق على الترك وانما يجعله عبارة عن الكف ومجازا للمناسبة والمجاورة والا فهو مثل المثال

الثاني الشيء امر تترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد

على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد ثبوت ضديته الحقيقي

فانكر كونه مقدمة بعض الافاضل انه من باب المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر لكان فعل الضد

لترك الضد اولى بالاذعان وبما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل له ذلك الاشتباه في الغاية

مع انه محال معروضه لما الشبهة الثالثة موهومة الكعبي لانه فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام فيعني انه لما كان ترك

الحرام بفعل المباح فيتوهم ان المباح مقدمة له فكان ذلك التوهم لانه من باب محض الاتفاق فكلما نحن فيه وغيره

جريان المعرفة فيهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم الصارف

فلا يتوقف عليه فالباطل الى فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا فهو انه محال للنظر انه اراد منه لزوم

من سابقه لان المقامين متغايران وما اراد انه ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت ففعل الضد الآخر

ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف

على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر واين هذا من التوقف و

انما منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده

وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن

بره وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف [illegible] طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال

وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والشيء انما هو

ما لا يتم الا به الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان [illegible] اذا ترك الواجب لصارف عنه فلا ينبغي

الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في

نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى

القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت فلا [illegible] علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم

كون الخطاب بالمقدمة ح محالا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف

لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا

فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعلى

وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا [illegible] مقتضى ما يلزم القائل بوجوب

فان اجري احكام الواجب على تلك المقدمات ايضا صح شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه

يلزمه عدم صحة عبادته من اول العمر الى آخره غايتها في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف

في صورة الامتثال بالمامور به لو فعل [illegible] بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك [illegible] انه

غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالث [illegible] المباح يجوز تركه خلافا للكعبي

فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصر فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده

لا غير وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول

عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب

لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال فهو واجب فذلك ايضا

واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب [illegible] مع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد

في المتغايرين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول [illegible]

المباح نفسه بالواجب [illegible] انه لا يرفع الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام

واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الحيثية [illegible] الثالث منع وجوب

المقدمة مطلقا وتخصيصه في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام [illegible] لو تحقق [illegible]

يمكن التخلص [illegible] باثبات شيء [illegible] بوجوه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت كلية المدعى خصوصا ان

قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل ربما يكون المكلف خاليا

عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر واما ان قلنا بكونه الكف فكثيرا ما لا يتوقف على [illegible]

حينئذ يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقع النظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات
القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد
الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل فقد شرط الحرام ووجود المانع
عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا هو احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار وهو من جملة ما يقوم مقام تلك
الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وحينئذ ... به هذا الحصر مخير بين الامور المقدورة والغير المقدورات
مسقطات لها لا انه مخير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم من انا لو سلمنا التخيير مط فلا نابي عن كونه احد
افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه مقدمة للمباح في ترك الحرام
اصلا ومط وانه من مقارناته الاتفاقية مط ففيه ما مر اذ كثيرا ما نجد في انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي
بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على التهذيب
العاشر الرابع موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا
مضيقين فلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقدير
اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد
الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشرع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهم
واما الثالث ... مط فنقول ليكن النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكلا المعنيين وعدمه وفي كيفية
الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية
السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول ... الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما
لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه مرادا
صدوره عن الشرع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه
جزء معنى افعل كما توهم وسنذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تنبيها هنا فالصيغة تدل على طلب
التزاما بينا بالمعنى الاعم ... بالعينية منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق
النهي وفيه ... انه لا يغفله مط حتى اجمالا ثم وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد
معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في الضد العام اقرب
فهذا القول بعيد مط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمثبتون
بين من يقول منه الالتزامية اللفظية ومن يقول منه الالتزامية العقلية لنا ... انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن
المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحد من الثلث لان الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن ... ما يمكن ... ابطاله
ظ ... واما ... الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضا كما نظر من ادلتهم
الاتية واما البين بالمعنى الاعم فهو غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر
قاصدا لحرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك ... عليه دلالة التنبيه من قبيل دلالة الاشارة ولكن
ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه تبعي كوجوب الشيء لا بعد الان
ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصد بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول
اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة واحتج المثبت للالتزام

اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سيحققه
من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي فيه خلاف الكف ولا يثبت
بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه هذا المعنى سلمنا لكن نقول هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر وثمرة
يظهر بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والكلام في مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في
واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة
لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا
فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت
بطلانه بما لا مزيد عليه وللمحقق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الا
ومن اجاب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف
عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان
تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بما
يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وفيه ما في المقدمة الثانية مما يبقى هنا وقد اجيب ايضا بان
القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا
يطاق وخروج الواجب عن الوجوب وفيه ما انه مبني على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجود
لا يتاتى ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل
الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وفيه ما عرفت بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من
جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لتركه كما
او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة وجود المعلول من دون العلة كوجود المسبب
من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيقتضي المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا
سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع
لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو
الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته [illegible] الثمرات في الحسب من العلة
هو السبب المحض ان ما ذكرنا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف وقد عرفت ان وجوب المسبب
يدل على وجوب السبب مثله الكلام في علة الحرام الظاهر انه كان لو اراد من العلة العلة التامة ايضا فمع ذا كان
معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها
مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك انما من جهة كونها
مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن الحرام وفيه انه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم والا سلمنا لكن

الخطاب

الخطاب بجهة توصلية عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقدمي نظير وجوب المقدمة وأما ما جعله استفادة ذلك من سائر
احكام الشرع وتتبع موارد ما نحن فيه فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك
ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام وما اشتهر من حكم العقل صريحا وفتواهم ثم لا ان العقل لا يستبعد
كون الشيء حراما من دون علته بل يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه
الامر بابه التكليف بالشيء اشتغالا ولم يعم الضد وتلبس كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان تعلق الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الاشياء
ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب ما لا والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا
التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة بينهما
الامر ... ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم
الامر به فيبطل لكان اقرب لحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء
عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر
وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه أولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات ثم اما في المعاملات
فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا انما الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب
ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من ازمنته
نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف
اذ اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي ... ان النزاع في اقتضاء النهي عن الشيء هل هو
الامر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق في
عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا
مثل قولان ... لا يقتضي النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات
لزم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا ... لا خلاف في ورود الامر
بواحد من اشياء امور على سبيل التخيير ظاهرا ثم اختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها
على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب في نفسه
الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها
انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وبما انه للمعتزلة منها ما تبرء كل من الفريقين منه وينسبه الى الاخر وهو
ان ما يفعله المكلف باختياره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار
فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه
ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وبدله ... بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق فيشكل هذا بالواجبات
العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان التكليف في المخير على منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال
بخلافه في العينيات فانه متأصل ومكلف للافراد سابق عليها طبعا ... الاعتبار لان كالكفارة بالنسبة الى الخصال
فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ... ثمرة النزاع بين الفريقين

ونحوها فيما قاله التزام لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث
واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول لا على
مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهب الاول فيمكن
بالتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فانه الظاهر منه ايجاب
الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا تعلق
الامر بواحد مبهم كان مخيرا وستعرفه والنص دل بظاهره عليه فيجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا
المبحث قليل الفائدة اقتصرنا على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في ساير الاقوال ورد عليها وقد اطلنا الكلام في
تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي
فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم انه لا فرق قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يكون
بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا مكثر الواجبات المخيرة
قد تكون متفاوتة في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين و
الخمسة في بعض منزوحات البئر والستين والخمسة في ضرب التاديب اختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال
اظهرها انه اما وهو ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزايد كما في التسبيحة في الاول والاول
من الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال ولحصول احد الافراد في
الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد ومنها
مورد لتعلق مطلق الوجوب فعل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا
الى بدل فلا يجب وفيه انه لا فلا بد له من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فمن يمسح بثلث اصابع اذ افضل كون
الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب حقيقة هو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا
يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا ثم يدبر في الامثلة والامكنة فلا
فائدة نقل الخلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه وقصر عنه ممتنعا كالاشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت يقصر
عنه للزوم المحال واما الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او مجاز للنص الصحيح
بان من ادرك ركعة عن الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه موديا
للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في
وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا للاكثر المحققين لمكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فكانه خير
تخيير ما بين افراد مختلفة الحقايق نحو تخيير بين افراد متفقة الحقايق متماثلة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك
التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق
اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب كما ذكره الى القضاء
الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا وجوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في
اجزاء ذلك الوقت المخصص لها اما التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم الخصم في تاويل امثال هذه
الاوامر وافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك الشيخ في العدة عن المفيد وابن ابي

عقيل

عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصرح بنفي القضاء واطلق ابو هاشم العقاب هو اذا تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على
الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا
للمتعقبات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتج بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لزم كونه قبل الوقت
وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من حصره بالاخر مع ان بطلان التالي على قولهم ثم
للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما … ففي … وغيره وبعض الحنفية الى تخصيصه
بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التأخير لولاه فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول
العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله لحصول الفارق وفيه … انه مراعى فان ادرك آخر الوقت
ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع
الوقت وهو فيما فيه الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها
وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الترك بدله العزم عليه ام لا حتى يتضيق الوقت فيتعين
الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات واما سائر الادلة فقد حوله مثل
انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل يسقط التكليف
دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين … عن القطع بان الامتثال بالفعل
من جهة انه البدل وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا ما يقع
من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي عنده كمن
فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن
المندوب وفيه انه لا كلام لنا في العزم الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات الممتازة بالو
وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه … اما الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة
ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى آخر الوقت لاستحق العقاب ويجيء انه يجوز
التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله في خروجه
عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الاخر من جملته بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت
منه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا
يستلزم الوجوب وان اريد بمجرد الرخصة في الترك وان اريد بحصول العصيان بتركهما فهو اول الكلام انما هو قبل تضيق
الوقت مع ان تكون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا العزم الاخير اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فيقال بانه
ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان عزم العاقل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها كما هو
من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب في الوقت قبل عشر سنين …
العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن هنا كلام على العزم على الفعل بعد تحقق مستقبل فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين
التخييرين ويسقط الاخر مع انه قد ينافيه اصل وجوبه لان مقتضى الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الكفر حين
الالتفات … وجوب العزم على الفعل نفسه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة … ما قيل انه لو
وجب العزم يلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم قضاء او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد
تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثلوا له بقضاء العبادات والحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق

وينبغي الاول بتضييق وهذا وبظن الموت ما الثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن بنحو حيض من نفاس عليه
الوقت بالتاخير اتفاقا لان ما ليس بالاداء لا يحصل الامتثال ويحصله دليل عند اشتغال الذمة يقينا والمراد باليقين
موافقة الامر والطاعة لا ان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم اذا
ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء التعيين لانه مكلف بالعمل بالظن وفعله في الوقت قضاء ظاهرا كما لو ظن امرأة بمظنة الا
وشرب بخلاف مظنة الحمرة ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى انه اداء
لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ما قال السلامة لكن فاجاءه الموت
فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى
الوقت وتعين الوجوب هو محل بحث لان ذلك تحديد في المحدود لو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان غير المحدود دائما يضيق
وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** مما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة
فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر
فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف
مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويكون الحكم في الاجزاء في تحتم الامر بالقصر والاتمام و
الصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض ونحو ذلك فتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير
في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل
على اباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد اقل الحمل من الآيتين فتامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض
يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين وبعض تتمته كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا
ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منه احترام الميت والحق انه
واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالمجموع ولا كما قيل يتعلق بالبعض الغير المعين **لنا**
انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل
البعض فاجماعي **حجة القول** الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه
فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم
الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض **والجواب** ان سقوط الامر قبل الاداء قد
يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا نسب السقوط الى فعل بعض
وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب **حجة الآخرين** وجوه الاول ان الوجوب لو كان
على الكل لما سقط بفعل البعض **وجوابه** انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات المخيرة ايضا كاسقاط دين رجل باداء
متبرع عنه **الثاني** انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر لبعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وهو لا يصلح
يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم **وجوابه** انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك
ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل
دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب
وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثم انه **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة لا ينحصر فيها التندم والتهديد
على طائفة منكرة مبهمة **والجواب** ان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اخلال

النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه بتمامه الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يكفي الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوهما فيه قولان الاقرب الاعتبار والاتم ان مجرد الظن لو حصل العلم بفعل الاخر يكون كافيا حملا لفعل المسلم على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع

قانون

اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي هل ظاهر فيه ان المطلوب هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول المتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الا الماهية الا طلب فعل الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والتقدير نعم من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم لا ينكرون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية لا وجود لها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع شيء من المشخصات واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف بها فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت محل النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا انه ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد ويثبت في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي يقرون بان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعداداتها المختلفة واعتباراته شتى كما صرح به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل فتلك الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا او منضما او بالاضافة والاعتبار فيفهمون المتعلق من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط فانه لا استحالة في تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القول بتعلق الامر بها بالواسطة ويكفي في انفهامه من ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع بل وان كان امرا اعتباريا وحاصل المراد ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال لنا في هذا النزاع ثمرة في المسائل الحكمية على التحقيق فانه ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة فرد معين فلا بد له عليه من دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فما يفعله هنا ان يريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي فلكن ...... الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا ولا بحثوا عن هذا اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب

حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا مستقلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه
يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد بخصوصها اصالة ونحن نقول بانه وجوب المقدمة بمقتضى الحكمة في
بيان انها اشياء يتعلق الخطاب بالكلي لما لا يتم الا بها وفي الواجبات التخييرية لابد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا
التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم وقبول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل
العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا اذ لا شك ان فلتجب على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق
الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واضح في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل
وسلم امري الى الرجل المرء والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص
خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا بالنسبة الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يفصح عن اللفظ بدلالته على الخصوصية وبه يمكن ادراج مبحث
الحقيقة ايضا واما الثالث فلا التفات فيه الى الفرد اولا وبالذات ولا ثانيا ولكنها لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد
وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز ثم واستطر التمام
في التحقيق في باب العموم والخصوص ثم اما ما قيل ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط
لا وحمل كلام القائل على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثل
اضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح
فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افراده والثاني ملاحظتها بالنسبة
الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين فهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى
الثالث حرفي كلي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هيهنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة
واما الاول فهو نظير ما مر في باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة وانما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع
فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض
الفحول فحسب ان وضع الامر من حيث كونه للطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل ثم واستطر التمام
الكلام **فائدة** التحقيق جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب
المشروط [illegible] ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك ويعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف
عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا ثم لا يتوقف على العالم بالعواقب
فلا يعقل الشرط منه على ما مر فان يتصور الجهل بالوقوع وهو سبب في العلم [illegible] الاشتراط حتى الى حكمة مطلقة [illegible]
الى الواجد وسلبه بالنسبة الى فاقده [illegible] شرطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر بها مطلقا فالعموم الشاملة
لظاهر ما كل المكلفين منهما ما يحصل العلم بكونها [illegible] وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى
من الوقت مقدار ما يتمكن من اداء الفعل فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق
في اول الوقت اذا لم يعرضه مانع يشغله عن الاتمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كما تقضي التسليم

بعلن بفائدة

يظن بقاؤه الى ان يتم الواجب كما ربما يشهد به هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه
ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال
الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والفورية
بل والتكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما
ذكرنا في مقدمة الواجب ايضا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليف
لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية
المضيق وعدم السفر وعدم الحيض للصوم وما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب في الزراعة في الزكوة واما جعله ارادة
المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب المجبرة ولا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه
يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقض ولا قبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد
للشرط مع علم الآمر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم
على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما محل النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المعتد في تعريفاتهم هو النزاع
الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من ادلتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز
ذلك الا العميدي في شرح التهذيب فقال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة
الآمر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ره ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا
انه قد لا يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد
الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف خلافه كما هو الشان في العمومات التي امثالنا مكلفين بها مع ان كثيرا منهم لا يتمكن
عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا واما ثانيا فلان الامر يكون ذلك الاستعمال مجازا بالقرينة فيه وتأخيرها انما يقبح
اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء واما ثالثا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا
فان ظاهر الحكم التأبيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل كما هو الاظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب
الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن
الخطاب وما يقال ان الامتحان لا يتم في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في خصوص
حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز
الامر بمجرد مصلحة في نفس الامر كما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا
فان الدلالة على المذكورات انما هو من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة
حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة لكن من عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة
اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم
فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق لان ما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا
فواضح واما ما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما مما قد رخص في السفر ومنع في
حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذا للحائض فيمتنع في حال الحيض ويمتنع فعله شرعا فتكليفه

بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في صحة التكليف لابتنائه على

الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب في غيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الامتناع

كما اورده عليه العضدي بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بامتناع

جهة صحة التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول

ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه انه خروج عن النزاع فيه

والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما

لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم

يصح ذلك على القول بكونه مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة

اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى تمام

العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع علمه كيف

فلا يخطر هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن

المعلوم التحقق كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان

انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وهو

وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فدائه واجيب تارة بالمنع من تكليفه بالذبح

الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلا

عن انه توهم بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم

يؤمر به من المقدمات ولا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم و

اشتهاره بالفضل لذلك وكذا اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع ولا اشتهار

تصديق الرؤيا معارض بانه يجتمع مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي

يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو

النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيمكن ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه

بان المراد حصول البداء بما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه مذبح وتصديقه الذبح بقوله تعالى اني ارى في المنام اني

اذبحك لا امره ثم ذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله تعالى

فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مثبتة عن

نفس ... هذا الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن ابنه افعل ما تؤمر فالاولى حمله اما على باب النسخ والعزم

بجواز نسخ الفعل قبل حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتأمل مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض

المنع لم لا يكون بسبب الطرق الشرعية مثل هذا المقام مع ان الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا والحال انه مشكل

فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وحاضت المرأة قبل مضي

زمان يسع الصلوة واستقلال التيمم ممن وجد الماء وانه لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا

بالمائية فلا ينتقض واما استفاضة العلم من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم

مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة ومما يجعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض

في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك ومنه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة
في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف
ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **فائدة** اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز
ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي يستفيد من الامر فمحل
النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب بعد رفع الوجوب لا انه يرجع الى الحكم السابق من
البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات و
التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه
نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فما نسخ ثم من ان المراد بالرجوع لحكم المنسوخ مثل الوقوف بعرفة
فيلزم باطل وبالجملة المراد بعد بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان ذلك ايضا
حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوهما اما لو حرمه او صرح
بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي يدل على الجواز مع المنع من الترك والمقتضي
للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد
جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز
الترك فبانضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان التحقيق ان الجنس والفصل موجودان بوجود واحد في الخارج متحد وجودهما انما
هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام
منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من
نيابة الفصل الآخر فغير ان يحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير ما يحصل في ضمن فصل آخر فاذا انتفى الفصل الاول فما
الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والفرق بين الفصلين
لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم
القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد
لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب ثم مع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط و
التقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري بعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك
قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن الجواز وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن بالجواز بالاستصحاب و
يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير
متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يتيقن به ولا يفيد فقد اليقين
بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه وكان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحبا حتى يثبت اليقين بخلافه
فكذلك عدم تحقق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فتعارض الاستصحابان و
يتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحققه
بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان البناء على القول
بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل
وان قل فرعه فلا يجزي في الامثلة فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب اعني بسبب فقد

لبشرطه عن صلوة الامام او نائبه وتحريمه لمباشرته بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو نظير ما نحن فيه لكن لم نطلع كتبه

الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه

في فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الكون لا يجزي عن الغسل الذي نذره ومنها انه لو نذر ايقاع

صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على

القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلابد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد

وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه فهل تنعزل الوكالة ام لا او يصرح بكونه

وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ونفي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل انه يتيقن

حيوان خاص فبان خلاف ذلك فلا يجب اخر بل النظر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لا ثبات الاحكام الشرعية

كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء

فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط

فليس مما نحن فيه في شيء فانتفائه يستلزم انتفاء المشروط راسا وهو ليس بشيء جزما وبذلك يظهر ان انا في جميع الازمان

مسألة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل وقد عرفت بطلان بعد النسخ حال النسخ الاستحباب وبقاء الكراهة وغيرها

وكذا الكلام في اقسام العام والخاص

قانون

الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي

مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون ذلك اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة

فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد

فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم الشرعي

للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى تغيير العنوان

لحصول الامتثال وعلى الثاني سقوط مثله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون

مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا والمسامحة في العبارة ويشهد بذلك انهم

دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان اتى به المكلف على ما

هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة لذلك من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن

الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع

الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور

كما يحصل للمجتهد في العبادة فان اعتماده على الظن المستفاد من جهته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشرع

نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف

بشيء اولا مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام

غير متمكن عن اليقين ومعلوم ما اتى به على كل او مطلق بعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل مقتضيا في الحال والماضي لا

في حال عدم التمكن منه وهو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر

ثم تمكن من الماء في الوقت فالمطلوب اولا من المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة

اخرى انه مكلف بالبدل بالتيمم ما دام متمكن فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع

لتكليف الثالث انه مطلق فلا بد النظر اليه هنا الا سند بعنا صيل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخ

ثم ان النظر انما لتكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط

المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر مثلا تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فانهما

صلوة فقد حصلت فيه نقول هو موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى

حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بنفسها بالنسبة الى تلك التكليف وانما يكون محل الاجزاء بالنسبة

الى الامر الاخر بوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظنه بالطهارة مثلا انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية

لا للاخلال في الصلوة بالطهارة الظنية فجعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة

ثانيا بالمائية لاجل الخلل بالمبدل لا البدل ولعلة الملازمة بالطهارة الترابية وان كانت بالنسبة الى مطلق الامر

اعم من البدل والمبدل فلا اظن ان يدعى احد انه على سقوط القضاء بل يدعى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل فلعل

النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي

وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثانية

محل النزاع في هذه المسئلة يجري على جميع الاقوال هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى

لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان القائل بالمنع يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة

لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا اذ انما كان لا يجزي والحاكم يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر

بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن احد انكار ذلك فيعود النزاع في تسمية

ذلك قضاء وعلى ما ذكرنا يسقط هذا التقرير ويخرج الاستدلال على الجزء الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام

مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فانه يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع

النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للعبرة انما هو بالتصميم واسقاط القضاء على القول بالاجزاء

انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا بعد

فعله ثانيا في التكرار انما هو بالامتثال والتكرار وفيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الا

الرابعة القضاء يطلق على معان منها الاتيان هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم

الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد فوات الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه

ام لا يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المشهور

البدل الا على الثالث ... انما يعين وقته اما بالشرع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد يطلق

على الاتيان به ثانيا القضاء وان لم يسم به القضاء الشرعي ... مع مخالفتها لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد

والسجدة يقضي بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كصوم

الجمعة يقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء

بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا

ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو

يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فيه فيسقط الوجوب بالنسبة اليه ... لما تحقق في

نفي دلالة الامر على التكرار ... الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض

وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن التنازع لان

ما ذكره يصير من قبيل كلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو

مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة عن التيمم وهو ايضا

لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى الدليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم

الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما نرى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن

فانما هو بامر جديد بدليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام عجزه

متمكن عنه علما ذكره وجه والتزم بذلك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان لا

مطلق يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المختار بوجهين اخرين الاول

انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك

الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به هذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو

مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال

الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان

فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التعبير الثاني في محل النزاع واما على التعبير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اثباته

ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها

اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد

منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون

الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك

بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا

التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه فما نحن فيه كذلك احتج

المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان تمامه مسقطا للقضاء وبان القضاء للفائت

وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر عليحدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة

ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة

ومنها انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب نظم

بعد التم فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز

الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل مقتضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح

اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقام

فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان معينا

بوقت فات فيه فهل يجب بعده ذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق

ان الامر لا يقتضي الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى بعضهم المسئلة على ان قولنا صم يوم

الخميس مركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال

ان هذا الخلاف متفرع على كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل

منها ان في الوجود الخارجي ام لا والظم ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الهية وردّه بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر ايقاعهما
مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض
جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا المطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور
فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالتنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضا
على المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن
يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب الى
حصول البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة
الاصلية مع ان الظم من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والجمع انما هو الظم هذا ولكن يرد على المحقق ايضا ان
مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء امر بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن
الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدم
فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل
الاخر عنه الاصل عدمه كما مرّ تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب وقد مرّ ان الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم
الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع
المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا بيوم ما مطلق الذي
كان يوما ما ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت
توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس
والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فكان
الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل
نسخ الوجوب كما مرّ فالحق التحقيق انما في حكاية الجنس والفصل فما مرّ من عدم التمايز الا بالمجاز الجعلي هو هو وانه لا يبقى
الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو
المجموع فلا يفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس ينتفي المامور به بل يستفاد
منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب في غيرهما الدلالة على العدم نصا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب
فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور الى آخر ذلك وكذلك الكلام في غير الموقت من
القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث
بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء
كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان
الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فتخلف القضاء عنه في بعض الموارد يكشف عن عدم الاقتضاء
وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو من[illegible]كون القضاء
ومساويا للاتيان لو كان بالامر الاول فلا يسمى بالنائب[illegible]
الاول ان الزمان ظرف من ضرورة الفعل المامور به غير داخل فيه[illegible]

ولم يكن له متعلق يجاز تقديمه عليه بل قد يقال ان الوقت كأجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا ما

مر ان المؤقت في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو براءة الذمة وايصال

الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات

توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اذا

لا امر بالفعل بعد الوقت فيكون ثانيا مرة في فقره وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما

فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل

كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر للثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون

اوجب عليه من قبل نفسه بعيد جدا وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل ويوبخه انا مامورون

الرسول عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على تركه

وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله (ص) مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان

القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يكن مناقضا لكلامه الاول والجواب عن الاول

ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي

ويضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يأمره

عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة

ام لا الاظهر لا فان الامر طلب شيء في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يفيد

الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي قانون

النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف نعم واما مثل الكف عن الزنا فيدخل

في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي النهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من الاحوال

وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة وقد يشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة

لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل

معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاخبار الآتية المتقدمة في صيغة الامر

هنا فعليك بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك نظم سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم بعينها واستدل بقوله تعالى وما

نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب فوجب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه ويتجه

ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو

خلاف التحقيق كما عرفته فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة

عن القرائن لا في ما علم كونه للحرمة ثم يكفي صيغة النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان

لم يحمل لفظ النهي [illegible] الاسناد نظاما فيقتضيه اما ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك

[illegible] اخلي الى الاسناد الا واما في خصوصيته [illegible]

[illegible] الاسباب العلامات ولا يبعد ان مدلول لا تفعل في

كل [illegible] لا تفعل [illegible] مع انتهائها عنه [illegible] ان حمل الامر على الاستحباب

مجاز التخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لابد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص
لمعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على نحو مدلولها
ان حرمة فبالاذعان بالتحريم وان كراهة فبالاذعان بتنزيهها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان
على مقتضاها ومنها ايضا انه لابد لنا لاجل حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفته عن حرمة مخالفة الله عز وجل بالعموم لا بد
على دلالة لفظ لا تفعل في كلام مر تقدم على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل
ومنها ايضا اشكال [illegible] صاحب المعالم ره ومن تبعه من تأمل في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا عليهم السلام على الحرمة بعد
تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات بحيث صارت من المجازات الراجحة
المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **فائدة** اختلفوا في ان المراد من
النهي الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع
النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه
للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة
يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان تعلقها بالفعل فيثبت امكان تعلقها باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي
النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض
الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد
الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال
بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد اخر ولم يكن بل يكفي
في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل
وغير مستشعر ايضا ويؤيده ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه
وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي
وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن
قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية من غير الكف
فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما ذلك هو الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه
حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت هذا الكلام نظيره في مقدمة الواجب فقد ذكرنا هناك ان ذلك من
قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور
بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات
وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار
على الكف فقط **فائدة** لا يخفى انه قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده او على ضد
ما ذكروه في الامر ويشكل الامر فيه في هذا المقام وربما يتفرع على القول بكون المطلوب هو الكف ترجيح القول بالعينية
هنا فيمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق
التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هنا وهو ايضا مشكل [illegible]
القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر في النهي عن ضد الكف [illegible] على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

فيلزم الدور وقد الثنية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا فذهب المحققون الى الاول وتظهر الثمرة

في مثل ما لو حلف على ترك الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة وما لو اوصى في النار فتمكن من الخلاص فلم

يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له فائدة اختلفوا في ان النهي على التكرار على قوله

فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لما مر من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام

والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء

اخر فيه فعليه بالبينة ما اثاره من غلبة استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض وفي الطيب عن الصائم

في المرض فاللفظ فيهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل فاما النهي

طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يحصل بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي

يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة

او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المقصود

المسلم في مدخول الاشتقاق اذ كما ان المطلق يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقصد طلب

عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقصد طلب ما دام العمر ترك الزنا او الطلب في هذا

الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في

الجملة لا دائما وايضا المطلقة مطلقة لا الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك

اللهم الا ان يثبت بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او نشك

في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في مدة غير معينة يقتضي الاجمال فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على

العموم ومناط وجهه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة

اللفظية كما هو المتبادر في نظائر البحث والا فلا يمنع الحمل على العموم في صلوة الحائض وما شبهها للطبيب تدفيقا ولا بالوضع

والزمان المطلوب ترك فيه ولو لوحظ مقيدا بذلك ثم وضع عليه النهي ولذلك يحمل على الاكثر في ذلك الزمان بالنسبة الى

جميع اجزاءه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولابد ان يعلم انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام

لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه وسيجيء تمام هذا الكلام في مثل احل

الله البيع كما سيجيء هذا ولكن علمك انه لا يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب

ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وهو انما يحصل الامتثال به

جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه لتعلق التكليف بترك الطبيعة وتكراره على

القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على

التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكر من

انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما

على الاستدلال بالتبادر فلا يبعد ما تتم فان يتبادر مع تقييد التروك المفروضة بحيث لا يفوت بعضها ببعض فلا يحصل

الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول

الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم ولعل ذلك لدلالة التمرين بخلاف فعل ثم لا نفرق

الزنا ما الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر فيحصل تمام ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة

بها انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسبهما به واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فلا كمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الآخر تحقق لتعدد المتعدد ودينه لان المتعدد ما يتسا وطرفاه فكما لا يمكن تحصيل الزنا اثنين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن وارتكاب الآخر والحاصل فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد

تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول به فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار وتحصل مذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك التلازم بين القولين من يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يتمسك على التبادر في الفور ويقول بان العقلاء يذمون العبد المتوقف لامتثال المولى في النهي وانما مل ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور

قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كانت الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم متمسكا بان هذا التكليف مع انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك مع واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع فيه في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان المخالف للاول افرط فهذا افرط

ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه ورضا بذلك بل نقل من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة واما المخالف فيه كاكثر العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا واشتهر هذا المذهب بين جماعة من افاضل العامة والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فانه شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا التحقيق فيه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يمتنع التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اريد منه عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لانه موجود

الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن وجوده في ضمن فرد فقد امكن من اتيانه لا بشرط فغاية الامر توقف تحققه
في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وقد مر كلام سار في
جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا فارق في التكليف به مع التمكن
عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت طلبه الامر يكفينا
فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص لانه هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا
الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان
ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن فايدة الامر توقف الصلوة
على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم
ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مامورا به من
باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه يتعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري
ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا ذلك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق
فرق بين الواجبات العينية والتخييرية و[illegible] المقدمة التخييرية افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع
لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم
وثانيا [illegible] انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فانحصر في فرد او انحصر الفرد المباح
في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة
فليس تلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب
في التوصليات بل التعبديات ايضا وقولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط
عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا الكلام في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب
وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير
فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي يحصل بالغيث بدون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط
التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن
ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا فان قلت [illegible] يحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة نحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع
فلا بد اما من الوجوب او النهي فان قلت ان ما ذكرت هنا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ثم قلت [illegible] ان الثابت
في موضعه عند المحققين هو الوجود وبينا ذلك في مسألة تعلق الامر بالكلي المنافي من ذلك على القول بعدمه ايضا
فان قلت [illegible] المشترك الانتزاعي من الافراد التي جعلتها [illegible] كيف يجوز طلبه وكيف ينتزع عن الحرام ويتخلص عنه
قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب
المنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب [illegible] انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع [illegible] كثيرة منها اجتماع
المكروه فان الاستعمال المنصوصة انما هي من جهة اجتماع الصلوة والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم
يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا لزم اجتماع الضدين وهو ممتنع [illegible] الحكيم [illegible] الطريق واولى
ان النهي في المكروه ما تعلق بالعبادات دون ما [illegible] ماهية النهي الشرعي [illegible] اخص من المأمور به

عنو

بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع
في المنهي عنه بجهة تقييدية ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله تعالى
او دلالة الاصوليين الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا اندراج في المسائل الاصولية ايضا
وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قولهم انه لا تصل في الحمام ولا تنطوع وقت طلوع الشمس ان ترك
هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب او الاستحباب هو رجحان الفعل المانع
المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك
بوجوه الاول ان المنافي المنهي عنه راجع الى شيء خارج من العبادة بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة
في الحمام انما هو للتعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة
والوجوب فيه او لا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهته تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش
مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش كراهته فيه انما المكروه هو التعرض لها حال الصلوة قلت ان المعنى ان الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرضا للرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة فعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه
والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كونها في الغصب مع كونها في الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيصها بعليّة كراهة الصلوة بما لو كان في
معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة موجودة في اصل الحكم كما في
ارباح الاباطة في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما انا نقول في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشرع
النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا
للخصم ان يقول يبطل ما اخترتموه ولم يعهد ذلك منه ولا مناص لهم عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهب الخصم
الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلوة مع قطع
النظر عن الخصوصيات ثوابا معينا يزيد عنه تلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد فيقصد كالصلوة في الحمام
وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في
الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصله ان الواجبات مراد
من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلوة في الحمام واختار الصلوة في المسجد والبيت
ما انه خير وان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي
لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك عرفت بان الخصوصية اوجب نقصا لهذا الفرد الموجود
عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة
وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية
عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا

يجد بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن كلا لان هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مع
الترك او يجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ان ترك الفرد لكونه اقل ثوابا او اختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من
العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها او التطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة
فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ما يمنع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام
مما يتنافى الاحكام الواردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كلها ان يكون كلهم عدم استغراق وقتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة نافلة وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة
التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا البيان يدل على ان تلك هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في
الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه
وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل
صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة
في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترك فيه المؤمنون بل يتبركون به الصائم ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدلا
الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على
تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت
بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل
صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا
واما انا لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي عن عبا
الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفته والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على
الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات
رجحان وللخصوصية التي تحصل منها في فرد خاص مرجوحية مرجحة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الذي
لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه ففعل الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى
الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية
فيختار غير هذه الخصوصية سواء في الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة
في الاوقات المكروهة فنقول لهما اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين
هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل
العبادة ويرجحه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك
الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمجرد كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يكن لها بدل كما عرفت
في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير تلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من
رجحان جزما قلت لا نسلم ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وما فيها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات
فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد
التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادات الناس التي لا ثواب فيها اصلا وكونها معفوا بان فيها عفا بامر جهة عدم حضور القلب
ووقوع الخرازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول

وايام رجب

الى الرجحة فان من معايبه موافقته امر الامر بهذه العبادة من جهة انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب
بها من جهة ما لحقه منقصة الخصوصية لانه حكي عن الامام موسى بن جعفر عليه السلم كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد
في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فمنها التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا او لما من فعله ولذلك
او بكيفية ما ثم ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا وسيما في مثل الروايات المتاكدة غاية
التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها ولما تمّ الفرائض فعدم
جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط
الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة
العبادة يكفي في صحته قصد التقرب بما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج وان ورد في
امثال هذه العبادات المكروهة ما تعارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عم صام في السفر
في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بعيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الابد من نفي
الكراهة فيما لا بدل له او حمل القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم
فيما ثبت الكراهة فالكلام فيه ما مرّ وفيما لم يثبت فلا اشكال لنا ثالثا [illegible] ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن
الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير
كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكما الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر
فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق
القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز فيها ونحو ما [illegible] ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة
في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح ومقول
ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيصل
لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يتدارك هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لا توفر للخلاف
اصل المجيب فان مبناه على عدم اعتبار تعدد الجهة [illegible] انما الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة
الى سائر الافراد التي هي مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب ونقول [illegible] بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا
بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه وكلاهما الى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان [illegible] مطلوب
فعله لذاته ومطلوبية تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فهذا يكون مما فرّ منه فان المطلوب شيء واحد
لا يتغير عندك بتعدد الجهة فان قلت [illegible] جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال [illegible] انا نتكلم فيما لو اراد
واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين
قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما بيّنّا ان الفارق
ان الصلوة تمتاز عن الغصب وههنا عن الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان هذا مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وبين
ما يجيء فيما بعد من ان النهي تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها او الغصب منهي عنه والذي
ذكرناه من التفصيل انما كان من باب الاولوية والا كفاه يلزم اجتماع المتنافيين مطلقا ولعمري ان الفائدة المكروهة مطلقا

للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه أخص من المأمور به ايضا وأن نتشبث بمثال لحل المقامين
فطابق بين قولنا صلّ ولا تغصب وبين قولنا صلّ ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصلّ في الحمام ولا تصلّ في
الدار المغصوبة فانك تقدر على أن تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهم اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال
الاول فصل فقد بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والفقرة التي
الذي أوردناه في الاستدلال انما هو الفقرة الاولى من المثال الثالث على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا
في دفع جوابك انما هو الفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما ادعيته بالمعارضة بما
لو اوردنا بالمعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني فله وكأنه يجمع
منه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاثار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري لبيّن هو الكلام فيما نحن
فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا الى ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الحيثية ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان وأمّا
على القول بالاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا الا انه يستحب
له الآن فنقول استحباب الغسل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل المناسب هو اعتبار
تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومثل ما
الذي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من جهة كونه
فردا من الكلي ومستحب من جهة الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما الا ما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول
الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان نفس الكلي الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه
احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل
الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام ونسبة كل
منهم الى الصواب والكل بعيد عن الصواب وأمّا على ما اخترناه فلا اشكال وقد بيّنا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص
الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة وسلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض
لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وإن بنيتا فانما
الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم
الا ان يبني على ان المجيب يقول بوجوب الخياطة توصليا ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق ثم مما اشتهر من ان
المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او تعبديا غاية الامر انه يسقط من الواجب لان الواحد يمتنع ان يكون واجبا
وحراما وليس مناط الاستدلال نفس التعبد بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويبقى بانه
من اجل اسقاط الحرام فذلك الجواز الاجتماع فلابد من مطلق التعبد على جواز الاجتماع بل هنا الظاهر ان الامتثال العرفي للامر
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل يقول مطيع عاص بجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهته هو افهم

الامر الا الامر يسقط عن الواجب فلا منافاة في الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب
انما يصح اذا اريد بسقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الامتثال
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا
توصليا سيما على البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب
نعم قد يحصل للجزء وجوب عيني ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة
فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام
والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع
جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما يشتمل عليه
الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل [illegible]
عاص للمولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم
نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما
مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال معه مع ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة
في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المحققين البهبهاني بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور
الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من جهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين احدهما مامور به والاخر منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك
والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف
يجوز على الشارع ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت نعاقبك ويقول ايضا اركع هذا
او غيره والا نعاقبك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هاهنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل انه حيث الامر والنهي هنا نفسيان لا
تعليليان كما اشار اليه بعض المحققين سلطان العلماء وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد به
لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم يتصف احد الحقيقتين في الخارج بالاخرى
الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد
ونظيره في ورودهما في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز له
هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز له من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس وكذا المكروه وما ذكرنا
تامة وقوله وايضا كيف يجوز الخ فدعوى فيه ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة مع ان ذلك
يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليمه فلعله حال الفعل انما هو باتمام مطلق الكلفة
لا مع اعتبار الخصوصية ولشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط
بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به

بالطلب قلت لعل هذا البحث استبعدك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة وان
محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المفهوم من اللفظ وهو استبعاد حسن لكنا نجيب عنه بان المامور
به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول بصحة هذا الفرد بما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد
فان قلت نعم لكن الشارع رخص في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في
ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيت واوجدتها فيه لعاقبتك
لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم
قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في ثمرة التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا تنبيهات الاول انه
مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك
تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قوله صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما
صدق عليه انه مامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها
بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاره بل المشهور لم لا تقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة وثبوته ببعض
الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا لترجيح
النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين و
منها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يتعلق به في بحث تكرار النهي ومنها
ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين
المشتبهين ونحو ذلك وفيه انا لم نعلم ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها لاجل انه هنا لم يمكن القطع بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الكل
حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك كلما دل من الاخبار على تغليب
الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم
على مقتضاه بالصحة والبطلان الثاني ان ما عنونه به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخرى واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخرى كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى
جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل
من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني
انه عاص لكنه لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما
وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع
والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه والعقل كما لو دخل في دار الغير

سهوا فان

سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير اما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يلزم من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب فيلزم وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخارج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصر في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه متعلقا بالخارج فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لا ما يمكن التخلص بوجه اخر اما بان يجلد غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج بلا دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا ولا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بتلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثالث فاختاره فخر الدين الرازي فانه قال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم تمكن ان يبنى على اصولنا ان النزاع بين هذا والقول بين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وندبوجه كلامه بوجه اخر فتدبر

قانون اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء لم يعلم المصلحة او علمت في الجملة واحتاجها الى النية وهو قصد الامتثال من جهة ذلك فان الامتثال للامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة ولو وقعت الاتفاقية لا يكفي لم ينحصر المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الواقعة الاتفاقية لا بان الفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان كغسل الثياب والاواني ونحو العقود والايقاعات فان المصالح فيها امور لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال ولا يحصل الثواب والعقاب في ايقاعها وايقاع المعاملات على الطريق المحرم حتى انه لا يكلف من غسل ثوبه بما مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاع منه باعادة الغسل وكذا العقد نسب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد على وطء حرمة في حال الحيض ونحو ذلك الثانية ان الاصل في العبادات وفي المعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية منها الصحة والاصل عدمها فيكفي في ثبوت الفساد انه ما لم يثبت من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مرادهم منه اصل العموم ومطلق القاعدة وان كان مرادهم غير ذلك فهو سهو الا ان يريد باصالة جواز اعطاء مال الغير ونحوه لاخذ مال الغير ونحوه لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يعد النص الشرعية بمعنى

اللزوم وترتب الاثار وما ذكرنا من الاصل في معاملات المسلمين المعتضد بنحو من الاعتبار والمراد به ان ما يحتمل صحته من فاسده في نفس
الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل العقد
تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان
يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت انه ذكي على الوجه الصحيح وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية
الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي ومدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الشائعة
محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشرع الحكم بصحته كما ورد النهي عن بعض افراده او خصه
به عامة المكلفين فيستثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ
الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة ولما الفساد فمن جهة
عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء
اتحد في الوجود ام لا ليس خارجا عن هذا الاصل ولهذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما
كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات
والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود
او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد بالتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع
النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثال النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك
لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي
تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا
علم زيد اكثر من علم عمرو اعلم زيد يعني الطلب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد
فيه للمتبادر ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه
يلزم ان يرجح الفعل مع قطع النظر عما فهم لا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا الا ان الصلوة الحاصلة في حال
الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه مخصر في مثل المثال المتقدم لانا نقول انها في الحيض من قيود الموضوع
المحمول وما ذكر في التائيد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود
الحكم او النسبة الحكمية فانا سلمنا كونه لنفسه عن مقيده بان يكون المراد الحائض منهي عن الصلوة ما دام في حال الحيض
فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة وبالجملة المنهي
عنه لنفسه انما هو ما لا اختصاص له بحال المكلف لا ما يعلم من حال المكلف بالصلوة والحائض منهية عنها مطلقا فالنهي عنه
مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف بشيء كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في
المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد
والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة
كبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقل للملك واما على القول الاخر
فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاقسام وينظر حكمها من
احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع
الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيها او لكون الشرط منهيا عنه لوصف اللازم والمفارق و

في تعيين محل النزاع

وغير ذلك

عن ذلك من الاحتمالات مثل كون الثاني في مسألة الصلوة والوضوء بالماء المتنجس للصلوة وكالنهي عن البيع بعد النداء
في غير الضرورة وأمّا المنهي عنه بوصفه الداخل فيمثل له بالوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفكان عن احدهما
فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر لكون الصوم في يوم النحر وصفاً لازماً وكبيع
الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوباً من هذه الاثواب المبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع
لوصف لازم وهو كون تعيين المبيع في هذا النحو وكالنهي عن ذبح الذبح عن البيع المشتمل على الربا وأمّا المنهي عنه
بوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصلّ في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة
الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها لصحة كونها في هذه الدار من احد مقدماتها كالدار الاخرى والمكان الآخر لكنه
اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصباً لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصلّ هنا ايضاً مثل ذلك اذا لم
يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشرع وجوداً او عدماً فهو نهي عن وصف خارج ايضاً وكالنهي
عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمراً وبيع تلقي الركبان وأمّا المنهي عنه لشيء مفارق فما يتحد معه في الوجود فكقول الشارع
مثلاً لا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعاً وكالبيع وقت النداء
ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول وأمّا المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود
كالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة وذكرناهما
تطفّلاً وسيتقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مشوش غير منطبق على
ما ذكروه والكلام فيه وانما استوفينا ما لا بد منه والا فلا تفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الآتية
اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء
اسقاط القضاء وذكروا ان ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهماً فهل يبرّ بان يعطي من صلى بظن
الطهارة اذا ظهر له كونه فاقداً لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع
في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما ثبت انه مسقط للقضاء
بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة
فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على
بعض بحسب الفكر والعمل بظن الطهارة وبعضها لا يؤثران في صحة صلوة الظهر بحسب النوع وهذا جواب [illegible]
الاعتراض مبني على كون القضاء تابعاً للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة
الواقعة بظن الطهارة بالفرض بل انما هو على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضاً فهي مسقطة للقضاء على
القولين والظاهر ان مراد الفقهاء باسقاط القضاء هنا هو في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة مسقطة للقضاء
ظناً فالاحتجاج على مذهبهم بان القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمانين هو الخلاف وعدمه فيمنع
ان دون ان يجعل من المعنى وصف ما تصير فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحاً اذ علم عليه
بالتعيين الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر فاعلم ان ذلك من الاحتمالات
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظناً والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت
في نفس الامر وانما اقام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بجواز العمل فلا
منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يثبت بفوت الاداء لان التكليف بجواز العمل بالظن

ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا يبعد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على

من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم

اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا في الوقت او خارجه وجوب فعله ثانيا اما مع عدم حصول الامتثال فيجب اعادته

مطلقا فعلى هذا يكون القضاء مرادا للاداء او يتساويان بعد بالفعل خارج الوقت ايضا في الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما

مع حصول الامتثال فالمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء

فلا يرد النقض على التعريف بصلوة العيد الصحيحة اما بما اسقط القضاء في محله وما لم يكن له قضاء في الشرع ولا

فطرده بفاسدة مما اريد بها اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وامكان مع عدم مشروعية القضاء واما في العقود

والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كملك العين في البيع وجواز التزويج بالغير في الطلاق ونحو ذلك

يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به فلا يبعد ما هو المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول

الامتثال وسقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف للفساد الا في الحنفية

حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحح مع اسقاط الزيادة والبطلان

عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد

وهو غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناء منهم على تغيير الاصطلاح اذ ثمة هذا ... الاقوال

في المسئلة حيث ... الا انه على الفساد مطلقا ... فخر الدين عن اكثر اصحابنا والاول عن بعضهم

وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث ... الا انه في العبادات لا في المعاملات مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا

وبعض العامة ... الا انه منهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس ... في العبادات شرعا لا لغة

ونقل نسبة بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا ... على الاول انه على التعلق العبادات بالنهي

لتعين المامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال

فان قلت ... هذا انما يتم لو لم يكن اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العموم فالصلوة

في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فتكون صحيحة وهو موافقة الامر والاسقاط

القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة فهو يمتنع لان الامر على الاجزاء فلا

مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت ... نعم لا يستحيل العقل ان

لا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك ائت بمطلوبي

ولا يبدل ... ولم يثبت اصطلاح من الشرع ... والتبادر في العرف بمثل ذلك التخصيص بمعونة ان

الفرد من العام خارج عن المطلق انما هو الحكم لان النهي عنه مخصص له دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير النهي

عن نفسه واما في ... التخصيص فيه اظهر ... لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلف لا التكليف كما اشرنا ...

النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا مبني نضاد الاحكام فلا

فيه من التخصيص ايضا فتعين ... الوجوب او الاستحباب للتحريم كما في ... المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة

الى الوجوب او الاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها

من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام في

اما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما

لا يخفى ويشهد بذلك انه لا يمنع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك مما كان معلوما بعينه لعصيته ولكن يصير الثمن ملكا للبائع

والمثمن ملكا للمشتري وما يمكننا التصريح بذلك قرينة للبيان وان النهي عن النهي ليس يراد فيه بعينه والقرينة واضحة

الظاهر من اللفظ ومناقضته له كما في رجوع التشبيه الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا

ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحدى الدلالات

اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما

يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره ونوضحه ان المعاملات مما لم يخترعها الشرع بل كانت ثابتة قبل الشرع

فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او ومنعه

الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فما كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة و

الوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود

ونحوها فالنهي في امثال هذه يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص

كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب في شيء واحد

او فرد مثلا فبذلك يخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة

وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا تناقض الحرمة فلا يدل

كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك ومنها ما يمكن فيه اثباتهما

وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس

المعاملة بعينه ما مر فيشكل واما ما كان المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله

البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تأخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التأخر

فان قلت اذا كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد لكون المقتضي مما يوجب الفساد لان

غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما فلا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين

مع الامكان فيخصص بالنهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله فيستلزم اللزوم بعد الافتراق

وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك فتم بهذا ذلك المفصل جعل ذلك مذهب الفقهاء

حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث

يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور

لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت ما قال المحقق

ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن

الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في

جميع الاعصار والامصار من غير نكير وقد يقال بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس حجة الا

ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان

فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيهما الامر ان اصل المقابلة باطلة

لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم

التناقض فحمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين ومتقابلين

اذ فلا يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو
الثالث ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول الرابع انه لا يفهم شرعا فقط استدلال العلماء كما تقرر وصرح به جماعة
ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا حجة للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يفهم من بعضهم ايضا في معرض
المنع احتج ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر
الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة والجواب انا نقول مصلحة اصل
النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب
الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم
الترتب فما تنافيه المصلحتان ما ثبتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم
المدقق الشيرازي في تعليقته كيف وقد ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا
بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان غير معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا
ووجهه انه على خلاف المطلوب او ان فات المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الله
والا فان الفعل للسيد ايضا معصية والمناص انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها
مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى
الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه
ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع
بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي
فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والاستدلال واقتضاء التحريم انما هو من باب
الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة
مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر فيظهر الجواب مما تقدم واما القول الخامس فلم نقف له على حجة
يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم [illegible] الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه
ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الى الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية
البيع الربوي والبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر الحنفية الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو المتجه بناء على ما حققنا
من فهم العرف في التقسيم وان كلنا لم نقل الا بحكمه ومناطها ما يرجع الى الكل مثلها لو صف كالمناهي التنزيهية دون التحريمية
لعله هو من رعاه الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه
من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار جزئه في الشرط بان يكون منهيا عنه
لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وبكون النهي دالا على
الفساد في الجملة ايضا فقد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك
ولا يضره كونه منهيا عنه نعم لو انه يصح ما كان من قبيل العبادات كالوضوء وقد ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي

فظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لغيره ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث قال ابو حنيفة وصاحباه فقالوا لا
يدل النهي على الفساد وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك بعين الفساد ولا مستلزما
لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم ضرورة ان الكلام
لا تصم يوم النحر والحايض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود وشرايط من الشارع اسامي للصحيحة منها
فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل
اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة
بكونها صلوة الحايض مثلا بل المراد ان الحايض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحايض اما متمكن من
الصلوة الجامعة للشرايط او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم
مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا
نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحايض
ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرايط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك
الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامثالها انما هو لمبدأ المنع والنهي وطلب ترك المنع لا مانع منه
مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحايض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيصه بالدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة
عن صلوة الحايض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول او نكاح
خلاف ما لم يدل دليل عليه **الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم** وفيه مقصدان
الاول في المحكم والمتشابه فاعلم ان العلماء قد قرروا في تثبيت اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص والراجح المانع عن النقيض
وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المأول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان
الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا
بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل
بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر و
المرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض و
للظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي
في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو لله ما في السموات وما في الارض وقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز
ان يكون قيدا للفعلين معا انما جعلناه قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول لئلا يلزم الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى
ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل [illegible]
كما فعله في الكشاف ما قيل وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره
اعم وهو الاظهر لشمولها المجازات ايضا فتنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون
مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث
ظاهرا مشكل بحيث ان احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى

اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي فمثله بقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض الغرض واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد بجميع الكلام فلا تامل فيه اظهر ثم ان ما ابهره من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان ما اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من تلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع تحققه فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الا كلام الاصوليين على كلا الامرين وانما يريد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت تفاوتا وتعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية ولذلك ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم الفقهاء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لتشابههم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث بعضوهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص مما لا يفيد الا الظن المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعتبر في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول لا ارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور وحالا من احوالها والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور وحالا من احوالها وانما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني ولي في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية
التبعية كما في الاشارة التي بمقدمة الواجب فالاولى جعله من باب غير الصريح واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو
على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة
لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلولا تقدير
الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا
الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة
الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي
على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل ساير المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق
الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول
هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان
فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص
العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط
وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما تفرطوا في القول فحذف الوقاع ويعتبر محض افساد
الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء انشاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم
على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل و
الفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال فهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى لحن الخطاب
وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم
الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيل الكل انشاء الله ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور
وربما تأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما المدلول
غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع
لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الاية وقد ينبه عن ذلك باعتبار
الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل
المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف
الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في
معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط
عليه ويفهم من ذلك انه مرادف بمعنى الالزام والالتزام ولو بمثل النذر والعهد وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع
ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مقدما او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد
يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط بنحو لا يستلزم وجوده وجود المشروط

من مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثال ان كلمتك ابني وشرطت عليك ان لا
تخرج بها عن البلد ومن مصاديق الثالث ما علمت من خبر تحرير وان كان مشغال فرقة وقد نسميه النحاة ان الوصلية ومثل كلكم
تكرموا فينا انكم على البقاء ان ردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته لكنه
خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط
الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يثبت انها ماخوذ من المعرك التي ثبت الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما
يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه
ومنه قوله تعم لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبنى على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا
التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي فيقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم
بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق
عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ فعدم التنجس وجوده معلق على وجود الكرية و
انتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول
سببا للثاني والتعليل انما هو بظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعم لو كان فيهما الهة فقيه ما لا ايراد ناشي
من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد
هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد بالسبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم
سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا تعيينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار
ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومن هنا ينحل الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب الظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع
بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه
الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك
من البول فطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى
الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكون حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شئ
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما
يقع من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا
ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا
للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض و

انا دبليه معنى

ان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اعم من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا عليك اكرامه لا لانكره كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره مدرّه في جب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرناها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يتوهم من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع ولكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فنحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاءه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتماله مع غالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام فالسنة القائلين بالحجية فان المتبادر في مثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما لا يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ذلك لا اختصاص بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل على حدة في حكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو مم يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الغرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظن منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة

بالعقل وما نقول من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل من
التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان
مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه
اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن
الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية
فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك
الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج من
ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين او
اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدله وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم
السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال التناوب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند
انتفائه والمثبت جيب بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار
مقبول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تعلق بخصوص سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية
المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام
اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال مع
احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتني به ابدا والا لما كان التمسك با
الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فح نقول الشرط او السبب احد
المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب
خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فانه لا يجوز الاكراه مط فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء
الموضوع وما نقول ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول
عنهما فهو مدفوع بانها ينتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سوا
وهو مفقود هنا لشدة تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما لهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك
ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا قد ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو
ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيجيء والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال
مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او نقول ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية منعته ولولا القرينة على عدم ارادة
المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك والاولى ان العلة التي يمكن حمل
عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل
اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا
وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان
كن يؤمن بالله الاية **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف
سواء كان الوصف صريحا ام لا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا

كقوله

كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير له من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه ما لم يمتلئ
الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم
عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعدّه العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم بعلم الغيب وان
ابا عبيدة اللغوي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله مطل الغني
وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول ان ظهور ما سبق في انه يلزم اللغو لو لم يحمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة
كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور ومثل ما في عطف على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق
بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول انه
اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة
واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية ظهور هذه الفائدة المتنازع
فيها فلا اظن المنكر ينحاش عن القول بمفهوم الصفة حينئذ وما يظهر من انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر من نظره من
السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بيّنا ومن
هذا القبيل قول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري
قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيّعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستشهاد بفهم ابي عبيدة
في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا
والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط
لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع فغاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلاف فهمه
منا ايضا فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان
فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحد الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا والحق
في المسألة التوقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المسلم ان التعليق على الوصف مشعر بالعلية لكن
لا يجب ان يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية
في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فعدم الاجتزاء بعتق الكافرة ليس من جهة مفهوم
الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة ره في ... بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب حمل المطلق على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب
لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها
مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان محل النزاع في مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما
هو اذا لم يكن واردا على طبق الغالب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان
النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرّى فلو حصل احتياج
في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بدّ ان يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو
فيما نحن فيه التشبيه بالولد ومما بيّنا يظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا
الا ترى انا نجوّز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم

مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والتكثير منه التنبيه على خطاءهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول
وبالجملة المعتبر دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهرت قرينة على ارادة غيره
فحملها عليه لا لان الحجة انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف
كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الشأنية ثم انه توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة والى ان يتوم واما اذا كان
موافقا للاصل كما في قولنا في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل فلا حاجة الى دعوى حجية ثم انت الحرمة
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول بحجية الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في السنة الاوائل
من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي الحجية يقول بان
مفهوما حكم من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا
بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما شبانا ثم نعم في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن
الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون
تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق
اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة عن التوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف
للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالث انما مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع
الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور فقد وقع هنا توهمات احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان
مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من
الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قولنا كل
ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان
مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا
كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة
وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه
ان يصدق لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزم ان نقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك وذكر
بعضهم على صاحب [illegible] حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء
مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ
كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ من ان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق
ولكن تصديقه مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل تحديدهم بمراتب الاختلاف في الموضوع ولذلك يتصادقان
ابهم والظاهر ان مرادهم من اطلاق النقيض على المفهوم كون النسبة بينهما [illegible] ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل
شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم
انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قيد يثبت فيه القيد يتعلق بفرد افراد الموضوع يفهم انتفاء الحكم بالنسبة
الى ذلك الفرد لا بالقيد ولا يظهر التعليق بالنسبة الى الكل بلا فائدة وما توهم ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة
فهو بمعزل عن التحقيق اذ ينبغي التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة

كذلك فان

كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم من نفيه عن معلوفته كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور
مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يبقى ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب في التوضي من سؤره
منطوق به في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير المأكول اللحم مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع
لهما فيحتاج بيانه الى فن الحاجز ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقول مثلا كل
ما يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا
يمكن ان يقول كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تأخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد
للقيد من فائدة والمفهوم انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك
لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على
لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم
ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا
للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره
وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان
ففيه ان توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير
على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل وروده في كلام الشارع
فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الا ما فهموه فالتحقيق
ان يقال ان جعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى
كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤره كل واحد
من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد بعد التأمل في ان معنى قولنا
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف
قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد التابع له لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة
زكوة على نفي الزكوة من معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر المحققين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق
فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة من الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما
اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها
وينتفي بانتفائها وفيه منع العلية التامة والا لكان خارجا وجها

قانون

الحق ان مفهوم الغاية
حجة وفاقا لاكثر المحققين بل قال العلامة انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من
لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة خلافا لبعضهم في توهم ان لا انتهاء الغاية فالمراد ان تعليق
الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر نذكره عقيب بيان ان الحكم
لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في ما قبلها
ان كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل صوموا
الى الليل والتمامات دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل
بخلاف ما لو اختلفا في الجنس وتميز في الخارج فلا يتطرق ثم فرق بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها

قوله الا ما قاله فخر الدين اى ما قاله فخر الدين في دليله على عدم جواز الاشتراك بين وجود الشيء وعدمه وقد تقدم دليله مفصلا فراجع وتدبر تقف على حقيقة القال

التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل خارجي
لا لان الى بمعنى مع لان المجازية لانتفاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف
لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود
الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قال فخر الدين من انه يلزم خلو الكلام عن الفائدة
مثل قول القائل عندي بعيرة فتأمل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع
الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصوم الليل ولا يجب
بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل
او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم
الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء
انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة
المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم
كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على
النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيرجع صدوره عن الحكيم
وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد دفعة او تأملنا لذلك نوفي
العرف لتحديد المنازل ولاعلام المعالم منتهية للمسافر من كل علم ومنزل فلكل مسافة مسيرة وغاية ملاحظان بالنسبة اليها
ويعتبران بخصوصها فلا يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى
نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الا
اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان
المحسوس العيان في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية فكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل
المشاهدة كاخباره صلى الله عليه وسلم عن عيرهم وما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور بعنوان ما
الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى
نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار
ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار
فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك بل كانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف
النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا الى آخره فنقول هنا شيئان الشيء هو ان
المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء ثم لا بخصوص ملاحظة ان ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع عنده الحكم
ولا عموم ذلك بعنوان يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم

الكلام

ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ثبوت
باحد من الدلالات اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون
والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها بالتامل فيما ذكرنا **فائدة** مفهوم الحصر والمراد به على ما ذكره
جماعة من المحققين هو ان يتقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر
لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير
على ما ذكره علماء المعاني ومن اشكال تعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من تعيين
التبادر فهو غير مهم في الجميع او ذكر دليل اخر ويجي الدليل بخصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الامر فيما نحن فيه
من باب المفهوم او المنطوق والصواب انه لهذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما لم يدل لم يكن
واحد منهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما
مر والدليل على افادة الحصر ان الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عنه
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة
ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي
ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير
المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو
والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى اتحاد الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى
باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا المعنى اعلى من الحصر والمبالغة وهو
جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس نحو في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل يعني الحصر لوجب دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ونظم وجهه بما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم
والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح بعض المتكلمين على
اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد
بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة
في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد لم يفد انحصار وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا
فالمراد كونه ذاتا موصوفة به هو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحادات المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود
واحد وهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا
في مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم

ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هناك اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل
الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما
ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد
الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس والاستغراق يفيد
ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد بصدق هذا الجنس او من حيث انه فرد منه لزم ذلك
بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى
الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان
قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الآن الثاني
التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا
ونوضحه منع بطلان الثاني لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غيره للتعميم
والتخصيص فتدبر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد
لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المقدمتان حاصلتان فيه
واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي على طريق الا
اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم
يكن حقيقة الناجز ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح
به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم
او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة ايضا
مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بان مقتضى التعريف في
المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال
وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموا
وقد استدل بعضهم بانفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا
انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات
لما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كما
في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق ان كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء
وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره

غيرهم ايضا ومنها ان المراد في الاول الكمال فيهم وفي الثالث ان ارادة اذهاب الرجس مقصورة على اهل البيت ع
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى الغير المذكور اخيرا وفي الثالث الاثبات
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة
فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق
واختلف المثبتون انه هل بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله ويظهر لك بطلانه مما مر
في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما اما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الحكم
فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم

قانون

الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة
اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا صلى الله عليه واله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره صالح والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست انا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته
زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب مبتدأ زيدا
في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام [illegible] وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا
فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا
لان القول الاول ناف له فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزيادة مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز واما
اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك
ولو ورد الامر بخمسة لجزي فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما
في بعض المواضع التي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على
الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا كون الماء اقل من كر او قلتين في
النجاسة مع ان المعتبر ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار
لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف
فاستعمال العام والعام لا يدل على الخاص فقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد
من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة
اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليها حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار
والمسافة وامثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك فان قلت فلم اذا قيل بعه في يوم
كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلنا ان التقييد في الوكالة تابع اللفظ ومختص بما قيده
لا من حيث المفهوم بل من جهة انحصار الاذن في ذلك ولذا للعالم بخلاف من نفى المفهوم في اختصاص الوكالة
والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

[illegible] العام هو اللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته كما عرفه مشايخنا رحمهم الله واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر و
أسماء العدد فإنها لم توضع للدلالة على ذلك وإن كانت ... وقوله أجزائه أو جزئياته ليدخل مثل الرجال فإنه يدل على كل اثنين
لا اثنين من إرادة العموم الجمعي أو الأفرادي وهذا اصطلاح وإلا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة أيضا عاما كما يشهد به
الاستثناء فالعام على قسمين إما كلي يشمل أفراده أو كل يشمل أجزاءه فالعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم
المعنى الأول ولذلك قد ذكروا أن دلالة العموم على كل واحد من أفراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي
العددي والأفرادي وليس من باب الكلي أي المثبت الإجمالي المعبر عنه بالكل المجموعي وتظهر الثمرة في المنفي ولو كان الجمع
المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلافه على المعنى الأول فنظير ضربت
وما ضربت العشرة وسيجيء أن العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو أيضا ليس من العام المصطلح
وإن ترتب عليه أحكامه المقصد الأول في صيغ العموم [illegible] اختلفوا في كون ما ادعي كونها
موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو مشتركا بينه وبين الخصوص أو حقيقة في الخصوص على أقوال وقيل بالتوقف
[illegible] القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الألفاظ واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام في الخلاف في أصل
الوضع فالأشهر كونها حقيقة في العموم [illegible] التبادر فإن أهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت أحدا ومن
دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فأكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب أحدا ثم ضرب العبد أحدا استحق
بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب
أحدا بضرب واحد ولأن من ادعى ضرب جماعة ... تكذيبه بقولنا ما ضربت أحدا فلولا أنه سلب كلي لما ناقض الجزئي
فإن سلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فإنه لما سمع قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال لأخصمن محمدا ثم قال يا محمد أليس عبد موسى وعيسى عليهما السلام فلولا أنه فهم دليل العموم لأنه من أهل اللسان
لم يرد ذلك والجواب بأنه خطأ لما جهلك بلسان قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره عليه مع أن استعمال
كلمة ما في ذوي العقول والعلم منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها ... خروج عن الحقيقة لنكتة وقد ... أخرى
أجاب بأن المراد عبادة الشياطين التي أمرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها
مبعدون وحجة القائلين بأنها حقيقة في الخصوص وجهان الأول أن الخصوص متيقن المراد من هذه الألفاظ
حيث استعملت سواء أريد منها الخصوص فقط أو في ضمن العموم بخلاف العموم فإنه مشكوك الإرادة ولما كان الوضع
للتفهيم فلا بد له من مرجح فالأولى أن يقول إنه موضوع للمتيقن المراد فإنه أوفق بحكمة الوضع حيث إن الغرض من الوضع
التفهيم وهذا التقرير أيضا يدفع ما أورد على الدليل بأنه إنما يدل على تيقن الإرادة لا على الوضع والجواب عنه أن إثبات
اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لأن طريقه منحصر في النقل إما صريحا محضا بالتواتر والآحاد وإما بنحو من
العقل كما لو استنبط من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فإنه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل إحداهما ما ثبت من أهل اللغة جواز الاستثناء منه أي فرد أمكن أن يراد من الجمع واحتمل شموله له في كل
موضع وثانيتهما ما ثبت أن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك أنه يجوز إخراج كل فرد من الجمع
فيحصل العلم بأنه لو لم يكن داخلا فيه لما أمكن إخراجه منه فثبت أن جميع الأفراد داخل فيه وهو معنى كونه
موضوعا للعموم هكذا وأما العقل الصرف فلا مدخلية له في إثبات اللغات وأما التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فإنما

هي دلالة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافل

فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة

اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك مخصص ومرجح

في الدلالة على المعنى ولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما باطلان والجواب اما

بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام

بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعم ومصلحة اخرى

فيه نعم مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما

لا معنى له لان الذاتي لا يختلف وكذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ

والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان القضم بالقاف لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة

للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقصم من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان

حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء

التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية وكذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما

لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فبله عصير وبعده

خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة

خمرا فيكون خمرا منه بالعموم كذا في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية

القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع

المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك

ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على ما لم يطلقه العرب

وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم

حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب

ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقايق

والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم اذا خالطهم كلما رآهم انهم يستعملون لفظا في معان

متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني

الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة تجوز

نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم

من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون

بها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة او انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه

من اوله مجاورته انهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن

خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا

يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود الثاني من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل

العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لك

الحاصل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم باللغة المشتركة تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي والمجازي
فاذا ما اثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان
اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات الحقيقة لا المطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة
بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما
طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد
كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا يتدان بوجه ما ذكروه من ان طريق
اثبات اللغة اما تواتر او احاد يات مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني فخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب
يعني كون الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول
للوضع واما خاصية العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي
يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة
التوقيفات فيالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه
فبالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة
هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من ترك قتل الامر الثابت
انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
بمخصص ما مشعر بانها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج
الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من
العام فالقول بان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه
المستدل بذلك انما هو ذاهب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ
التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال بلا
قرينة للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاعم وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان
تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلب حقيقة لو المثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا
مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم واما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم
التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان
الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل
اما متواتر او احاد والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا
ينحصر في نص الواضع او النقل عنه بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا
مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وتجويز التوقف عند

ظهور

ظهور المأخذ وقد عرفته **فائدة** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما ينصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة وما ومن الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان تضمنتا معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما واياما وانى ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا تجردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في نهاية الفوائد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاء الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **فائدة** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع **فاعلم** ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له كمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى والماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب عروض هذه اللواحق وضع نوعي مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور اللواحق بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لانه لا الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد

المذكورات وبعضهم ان تنوينها للتمكن ايضا فما يتم به الاسم ولكنه ليس بعرض منه الا انه متعلقا بالاعراب كما في جاءني
زيد فقولك رجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذا اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالتحقيق ان لفظ
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس
موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن
فرد معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من التركيب
التركيب لا يفهم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل
على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة فان تكلف انما
اخذ هذه في تعريف المنكر منه فلطيف مع انه يلزم في الملاذ للقائل الا يتم في مثل المثال المتقدم وفي مثل قال ابن بشير
عن شيخ لا ندري في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل فجاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولفظ جعلوا
النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في
المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا
اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين فقد رجل لعبت لا امرأة وجاءني رجل او جئني برجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب لعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى الكلام
لا الى مثل الاسماء المعدودة لتنويعها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد
منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح لهم جعل النكرة
قسيما لاسم الجنس اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على
المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له
سيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين
له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان تتبع ملاحظة الحال
في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص منهم من العرب انما هو نوعيا ولا ريب ان هذه اللواحق متعاقبة
على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقدم بعضها على بعض بان نقول مثلا رخص العرب وكان في
استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة
التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان اسم الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا
قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا يبعد اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد
من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بحسب لحوق اللواحق بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المطلقة
وانما فهم الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد معين وعدمه ولكنا نستظهر والوضع نوعي مع اتفاق التكلم

نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط وبعد الفراغ بينها وبين ما
تم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شئ وهو الاسم الخالي عن اللواحق وقد يلحقه تنوين التمكن
كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس
الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا
لحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من تلك الجنس واذا لحقه الالف والنون
فيصير تثنية فالمراد به فردان من تلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في
زجاجة ومنه العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما تشار بهذه
اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتغايرة وستشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما ستنبه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى
المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد
لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع [illegible] فهو بدل [illegible] المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما من
الموجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لما يصح اطلاقها عليه كما
في قولنا ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث
وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فانه عرفه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها
المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا
عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم وقد قيل ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى
معرفة اخرى وقد [illegible] ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل
على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي منها وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد بها الا مجرد تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف
واللام ولم يقصد ازيد منه باصل الكلام مما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول [illegible] انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث
ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه
يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس
واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها في الذهن كاسامة فعندهم
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام

فالعلم يدل على بجوهره واسم الجنس بالالتزام واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس

وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا

الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الشيئا لا اختصاص

الجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة انه

الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معتبرة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المنفكة منه فيقال

لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم

فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون

ملاحظة التعين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله ما اتزوج

الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني

كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا ان قوله

الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجال وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري

ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان

مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن

التثنية ايضا قد يراد بها النكرة وقد يراد بها العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد بها الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع

كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه

اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس ثم يجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله

المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف

لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز و بنو

فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما

هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة

الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر

الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي

بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقايق

والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين وغيرهما انها حقيقة وانها مجاز

وكما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الضم و

التركيب فيقع في تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد والمعرف باللام واما

كلامه على العهد الذهني او الخارجي والاستغراق ففيه اشكال ونظر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد

الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد عن القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ

هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه

بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كون معنى الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة

على عدم ارادة فرد معين وغير معين بحمله عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق

اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه وتبعه في ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية
لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة
الثابتة بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له او
لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لتصحيح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول
المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امراة وهو
حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام
الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان
حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى
على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني فلا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه
وحقيقة افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل فلذا
يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت
ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في
الجنس ومن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا
في افادة كل منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا يبعد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله
وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة
وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انهما حقيقة او انها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي
عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اشترك كما هو معنى النكرة المصطلحة المجهولة نسبة الاسم الجنس و
يحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر
يكون مجازا او يحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة انها حقيقة او انها مجاز منها حمل الكلي على الفرد بعنوان التجاوز مثل ان تقول زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد
فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاد
مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد
هكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على
زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزم كونهما موجودا واحدا وهذا الوهم يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد
الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال
قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فلا وله انه يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان

بطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا منصوص على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل مثل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم
مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه
مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد
فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل
للقليل والكثير المنشأن لشئون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ابقى في بعض
الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة
لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب
معناه في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك التعبير لتقييديه المستفادة من المادة والتنوين نسبة
جزئية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد كاتب ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما تبين ولو اريد
جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بتمام الاطلاق فان الحيثية الكلي لا غير فلا معنى مجازي للفظ المركب من
رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم ايجاب الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل
فاستعمل اللفظ الموضوع للجزئي في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل
ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية والتشخص استعمال في غير ما
وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم
والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا قلنا
ان العرب وضع الاسد لنوع من الحيوان واستعملنا هذا النوع فانا وصفنا هذا الحيوان وميزناه بين الحيوانات وقيل لنا
الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يعتقد ان هذا ذاك بعنوان
الحمل الذاتي لا بالحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم
استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف فان التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد
مفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد
له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرده فمعنى اطلاق اسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن
حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا
المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالتشبيه الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من
افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتحقق حمل الاسد عليه لا بعنوان انحصار افراده فيه فظهر
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا
واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة فيه
تلك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي في ادعاء بمعنى
النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم اذا اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد
جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى
وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام

في الخاص

فى الخاص يعنى الكلى فى الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص فى الوجود وكونهما موجودا

واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بيّنا لان المجاز لابد فيه من الحمل الاوّلى

واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى فى فرد من

لاستحالة تحقق الخصوصية فى موارد متعددة متغايرة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية

ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف فى حمل المشترك المعنوى على افراده لا من قبيل

حمل المشترك اللفظى على معانيه او حمل المعنى الحقيقى والمجازى على معنييه ومن التامل فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان

العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا فى الخاص وغفلة المعترض عن هذا ندعوه الى

ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله فى خصوصية اخرى فلا تقييد بالحصر وقد عرفت بطلانه فان ما

يستعمل فى غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقى والخصوصية غير ملتفت اليها بالمرة حتى يصح استعماله فى الخصوصيات

المتعددة وكلا منافى هذا المعنى المجازى فظهر بطلان قوله وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام

الذى يفيد العهد الخارجى حقيقة فى المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرئة ونحو ذلك ويدل على ان اللام للاشارة الى

بتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتى كما فى تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما فى العهد الخارجى واما ما كان

المدخول مستعملا فى معناه الحقيقى ولا ينافى ذلك كون المعرف باللام حقيقة فى تعريف الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حققنا

مع ان الكلام فى كون لفظ الكلى حقيقة فى الفرد او مجازا ولفظ الكلى هو مدخول اللام فلا مدخلية فى تحقق هذا الاطلاق

للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا يمكن ان

يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل فى ارادة فرد ما وهو العهد

الذهنى فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم فى ذلك هو انه من باب اطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان

المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة فى الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية

باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقى فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت

نعم لكنها تنافى اعتبار وجود الافراد وان لم يناف تحققها فى ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام فى دلالة لفظ الكلى

على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى

لوجود الكلى فى ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا فى ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة فى حال عدم

ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرئة ورخصة استعماله فى حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كما

فى اكثر من معنى لا يقال يرد هذا فى اصل المادة ايضا يعنى انها ايضا موضوعة للماهية فى حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها

على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما نحن فيه لعدم

حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلى واتحاده مع الفرد انما يصح فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما والمعلوم

هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه

ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها فى ضمن فرد ما لا حال وجودها فى

الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا اشتباه ان مفهوم فرد ما مغاير

للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداقه فرد ما يتحد معها فى الوجود وليس مرادهم فرد ما فهذا من باب اشتباه العارض

بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئنى برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود فى ضمن فرد ما يعنى مصداق فرد ما

فلم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس ولم
وضع نوع من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي والطلب يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد لا طلب
الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف
على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج يتعين بالخاطب فلو ورد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة
الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل بشرائط
الطبيعة الموجودة بالفعل بخلاف مثل الرجل بشرائط الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان
اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا
مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة
ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي من حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان
هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان
قولنا هذا الرجل ليس من باب العهد الخارجي الحضوري لا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد
ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني
انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع فمنها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة
ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال
ذلك مما لا يحتاج تصوره معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم
وجئني باللحم ونحو ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لان الطبيعة غير
مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا ينبغي مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصد بالذات من قول القائل اشتر اللحم
طلب تحصيل طبيعة اللحم لا بشرط الى الشرى من دون التفات الى فرد ولكن يلزم من وجوبه كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو
عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مرادهم
ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد لا ان العقل يحكم بسبب وجوب ايجاد
فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد بالغ في المعرف بلام الحقيقة لواحد من افرادها باعتبار عهديته
في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على
فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل
جزئي الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي
موضع آخر الحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدق الحقيقة
عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وصرح بذلك في مواضع اخر ثم
قال في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلا
احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيجيء هذا في بحث الاستعارة وما
ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام لشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجري ولا
لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا فعلى هذا اعن الجهود واستشهد بذلك

على ان استعمال العام فى الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيداً فقلت رأيت انساناً او رجلاً فلفظ انسان و رجل لم يستعمل الا فيما
وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد و كذا اذا قال القائل اكرمت زيداً و اطعمته و كسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال و قد سبق
فى بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه و هذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة
والحاصل انى اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز و هم يقولون انه
حقيقة فيتصر بعين الاعتبار و انظر الى ما قيل الى من قال لا ينقال كيف تجترى على مخالفة ائمة الفن فى ذلك و هذا من مباحث
الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم فى فهم اطلاق الكلى على الفرد و ليس ذلك امراً مقصوراً على النقل
بل فيه للفكر و الاجتهاد مدخلية فتفكر مع ان الفاضل الجلبى نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضاً غير غريب مضافاً
الى ما يظهر من غيره ايضاً و الحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق و اشتر اللحم و نحو ان الانسان لفى خسر لتعريف
الجنس و لكن العقل يحكم بسبب المقام ان الاتيان بفرد ما مطلوب بالتبع و هو حقيقة من جهة انه مستعمل فى نفس الموضوع له و هو الجنس
فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة فى الاطلاق على الفرد و ما يتوهم من الفرق بين الاطلاق و
الاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال ففيه ما لا يخفى و هو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من
الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلاً فى قوله تعالى و جاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل و كذا رأيت اسداً او
رجلاً او نحو ذلك فكيف يحمل المحقق المقام على ما ذكره فى باب الاستغراق من ان اريد انه اطلق و اريد منه فرد ما او جميع
الافراد و هو حقيقة لوجود الكلى فى ضمنها مثل رأيت انساناً و جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع
له كما بيناه فغاية الامر ان وجود الكلى فى ضمن الفرد علاقة للمجاز و كذا مناسبة الكلى لفرد ما علاقة له بقى الكلام فى بيان
مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب و الندب و هو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو
كان حقيقة فى احدهما او كليهما لزم المجاز و الاشتراك فهو للقدر المشترك و ما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا
تعدد المجاز لو استعمل فى كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلى فى الفرد مجاز و ما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد
مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال و اغلاق و ذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة و هيئة و وضعها
بالنسبة الى المادة عام و الموضوع له عام و اما بالنسبة الى الهيئة فهى متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى
المتكلم من حيث الطلب و الثانى اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به و صدوره عنه و وضعها بالنسبة اليهما وضع حرفى
و المتصف بالوجوب و الندب و الرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات
على التحقيق فى وضع الحروف فلو استعمل الصيغة فى الموارد الخاصة فهى مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل
استعمال العام فى فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة فى تلك الجزئيات فكما ان كل طلب
خاص من كل متكلم خاص و انتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة و استعمال الصيغة فيها حقيقة مثل
ان زيداً اذا قال لعمرو اضرب و بكر اذا قال لخالد اضرب و هكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة
فى هذه المواضع من الوجوب و الندب و الطلب الراجح ايضاً راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال
للعام فى الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضاً فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب
الحتمى الايجابى بعد تصور ذلك المفهوم الكلى حين الوضع و جعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل فى مورد خاص
لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل فى نفس ما وضع له و هكذا فى الندب و كذا الطلب الراجح
و لا فرق فى المسئلة فى هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح مع عدم ملاحظة الوجوب و الاستحباب

وضع الامر بالنسبة الى المادة و الهيئة لا اعتبار النسبة اليها

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بلا دون قصد لذلك
واجاب فانّ هذا ممكن بالنظر الى الطلب ولكن المطر لا يتم في نفس الامر عن احدهما فلا يجدي انّ الافراد انما تتشخص بتميز
بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب والندب فيكون مجازا
وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فتح بصحيح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما
على المختار في الموضوع له ويتم بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة
في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما
اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلام
وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التفرقة
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فانّ جنس الجماعة اذا عرّف بلام الجنس
اريد منه الاستغراق لا ابدان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون
معنى جاءني الرجال جاء في كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة اذا لم يجئ رجل او رجلا
ورده بانّ رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما من جاؤوا او بعضهم يصير بهم جمعا آخر فلم يصدق مجئ كل جمع من الجموع
المراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاء في جمع الرجال باعتبار
مجئ فردا وفردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لانّ الثلاثة مثلا جماعة فتندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا
في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذا التزم الائمة
يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما
لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وثانيا انّ الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة
ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة
وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثالثا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار انّ من يحكم
باكرام العلماء لا بدّ ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بدّ ان يكون الحكم ثابتا
له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد انّ لنا ان نعتبر دخول الثلاثة
في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار
العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته
الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا
يفيد ذلك فيصح ان يقول الرجال عندك درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر انّ المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر
انّ هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمة من
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا لاصالة عدم
الانتقال نظرا الى التبادر وجواز الاستثناء مطردا لا بمعنى جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد الا

العموم عنه

واحد

آخر

والمجموع

العموم عند التكلّم الّا انّا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقاً في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا
الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورداً للاستثناء كما لا يخفى وامّا دلالة جواز الاستثناء مطرداً على العموم فقد تركت
الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين وفي فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعاً
مع الامكان والّا انصرف الى ثلثة فصاعداً الّا انّ المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة وامّا المفرد المعرّف باللام فقبل بافادته
وقيل بعدمه وظاهر تقسيمهم الجنس المعرّف باللام الى اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك
بل من باب استعمال الكلّي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشمّ من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي وامّا القائل بافادته العموم
فذهب الى انّه حقيقة في الاستغراق ولعلّه يدّعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولانّ المدخول موضوع للماهيّة لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع
للاشارة والتعيين لا غير ومن يدّعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي
في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد انّ هذا
اثبات اللغة بالترجيح الّا انّه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالتنبيه
الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في انّ مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسّك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعرف
تعريف الجنس بقوله امّا متوحّد او يكون احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاماً بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل
عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدّعي كونه حقيقة في الاستغراق وستبطله ان شاء الله نعم ويدلّ عليه ايضاً عدم
اطّراد الاستثناء بمعنى انّه لا يصحّ في العرف في كلّ موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف العموم ايضاً لصحة جاءني الرجل
الّا البصري واكرم الرجل الّا السفهاء وامّا الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلّهم
فضعيف لانّ عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكّد به العام
لعلّه لمراعاة المناسبة اللفظية واحتجّوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب عنه بانّه لا يدلّ على العموم لانّ مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت
من انّ عموم الجمع ايضاً افرادي وبقوله تعالى انّ الانسان لفي خسر الّا الذين آمنوا وفيه انّ ما يدلّ على كون اللفظ للعموم
اطّراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على
استعمال اللفظ في الاستغراق مجازاً ومن ذلك يظهر الضعف في الجواب عن الاوّل ايضاً فانّ التوصيف بالعام قرينة على
ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وممّا يتوهّم في الجواب عن الوجهين انّا نسلّم انّه لا يمكن الانكار افادة المعرّف باللام
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها ممّا لا نزاع فيه خلاف
بينهم فالكلام انّما هو في دلالته على العموم مطلقاً بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازاً على حدّ جميع صيغ العموم التي هذا
شانها والدليل لا يثبت الّا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانّما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق
الكلّي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثمّ اعلم انّا وان ذهبنا الى انّ اللفظ لا يدلّ على العموم لكنّه لا ينافي ما اخترناه
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلّق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انّها لا تنفكّ عن شيء من افرادها
فيثبت الحكم لكلّ افرادها والقول بانّ الطبايع انّما تصير متعلّقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع
بنفسها تصير متعلّقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انّه لا وجود لها الّا بالافراد وفيه انّا

نقول بتعلقها بالابشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا فيما مر ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها كتعلق

بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة

في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع

فقد يسلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فيقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم

بها ولا عهد هنا يجب ان يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا

الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم

باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد واذا

احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه

ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها ما اذا

لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه

الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفهم

حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس وانصرافه

الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على

او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض

حصول غير المعهود مثل القناطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم

مثال الماهية فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على

المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما تقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد

ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية

للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه

لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود للعلم

بارادته لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود

يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله فيها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره ثم

يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما

يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه

انه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال

لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد

ويصححه فهو ليس لاجل المقام قابلا للاحتمال ويخففه للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة

احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان منشأ التباس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف

بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد تارة الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة

الى الصنف المعهود المتعارف المتحاور ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى

ارادة المذكور

ارادة المذكور سابقاً في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معتبرة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافاً الى ما سبق ان التقدم الذكري لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال وأما قرينة التعارف فتلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث يهجر المعنى الحقيقي والتحقيق ان مدار الامر على ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علماء الهدى وبراعي اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة وأما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضاً فيصير اللفظ مشتركاً بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعله مدخلية مجرد الشهرة في تعيين احد معاني المشترك في ترجيحه لمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان محقق الحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكاً فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب الشهرة بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله مبنى الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقاً الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **فائدة** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافاً للشيخ فقال بافادته العموم نظراً الى الحكمة والجبائي يحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لآحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد بما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزماً فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو القدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد

أقول والتحقيق ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال ويدل على عدم الثانية الحكم عليه بشيء مثل لعل الله سوقاً والثالثة الامر بايجاده مثل قم نوافل والرابعة جعله متعلقاً للمامون مثل اعط ثلث مالي رجالاً او علماء او اصنفهم في ايام وصم اياماً ونحو ذلك فصل لا بد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصد بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلاً ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزماً فالذي يستفاد من الثالث الا قليل بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال ثبوت الثلثة دائماً وأما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للمبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها.

او بمابعتها فلا يثبت الجواب المذكور منه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصنف
الاولى فيكون الاشكال في تعيين المبيع لا في تعيين المبيوع بان يقول لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود
بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من افاضل المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص المبيع كتعيين الرجل
فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص المبيع
ومعلومية حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل
عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم
... الحكمة لا يتم الا ان ... [illegible] ... والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله
احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورة الثانية ان الاجزاء فان اريد
منها مثل ما اريد في قوله نعم وجاء رجل من افاضل المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب
العدد ايضا وان اريد الاثبات به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قولك
جئني برجل يقتضي الامتثال بالاتيان باي رجل يكون فكذا فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذا كل
رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل
فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل
لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم
فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم ملك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان
كلام المجيب صريح في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد
الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعلق
الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب جاء رجل من افاضل المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم
وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ لا من حيث انه هو
احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجميع كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا
وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا
فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد
يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل
على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا
نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فافهم **قانون** الحق ان

اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ
منه ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والكلام انه لا نزاع في نحو نحن واتينا وجئنا لانه موضوع للمتكلم
مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين
يؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك
احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا
لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال الاعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله
الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الجزاء ان المؤمن وحده جماعة
اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمتعين بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو
في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما
فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظاهر انهما ايضا محل النزاع والذي هو خارج
عن محل النزاع وهو ما ذكر ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **فائدة**
لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت
ملازمة للنفي كاحد وديار ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما
اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا
يجوز ان تقول لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان تقول لا رجل في
الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان تقول ليس في الدار رجل بل
رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة لكن الظاهر منه
الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك
لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى
بلغ معنى الجمعية ولذلك يجوز ان تقول لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما
ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها
مائة فولدت ذكرين او انثيين يشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر
فيكونان معا والاظهر ان مرجع ذلك الى تعلق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى باللام
فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا تدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد
او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا

الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره الى الاطلاق مع اصل البراءة بقضيتنا
كفاية ما صدق عليه الرقبة اى فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق
من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة من
حيث هي كما مر وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس
جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال
في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد
النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فينصرف في المطلقات ونحوها الى الافراد الشائعة ويتعلق في
العموم ايضا الى الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل له
فيما يستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل الاندر ايضا الا ان يقال لما كان
الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب ايضا كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا فافهم ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والعام الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في
جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والنكرة هي الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل التخيير المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو
الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة
ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء
بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او مثل
في مثل رجل جاءني لا امرأة كما اشرنا سابقا او مقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال
يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان له مجال الحصول فلا يبقى ما بعد الواحد مثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال لا
كما حققناه في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الامر للاجزاء فقيد الوحدة ليس مراد اللفظ بل استفيد عنه من خارج او يقال ان
الطبيعة لا بشرط اذا تصورها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد
كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرج
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة
مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار ان
رقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم

تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم
المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما

اشرنا في عموم

اشرنا فی عموم الجمع الا انه لا یتم فی التثنیة المنفیة فیصدق لا رجلین فی الدار اذا وجد فیها رجل واحد بخلاف لا رجل فی
الدار واما عموم الجمع فیتم فیه ما ذکره اذا اردنا منه العموم الجمعی علی اشکال فیه ایضا کما اشرنا واما العموم الافرادی
فکما بینا انه هو الظاهر فی الجمع المحلی فلا یتفاوت تفسیره بتفاوت باعتبار النصوصیة والظهور فالنکرة المنفیة فی المفرد
نص فی عموم الافراد فی مثل لا رجل فی الدار واما الجمع المنکر المنفی فانما یشمل بعض الآحاد کما فی لا رجال فی الدار بل
رجل او رجلان ویکون ظاهرا فیه لو سلمنا عدم الجمعیة والمفرد نص واما فی مثل لیس رجل فی الدار ولیس رجال فی الدار
فالمفرد ایضا اظهر فی الشمول لان فیه احتمال لیس ارادة الوحدة المعینة والغیر المعینة وفی الجمع احتمالات ثلثة العموم
کالمفرد بانسلاخ الجمعیة ونفی الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفی الجمع واثبات الواحد والاثنین واما المفرد المعرف
والجمع المعرف فالامر فیه واضح مما مر لقلة الاحتمال فی المفرد وکثرته فی الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعی والمجموعی ایضا

فائدة ترک الاستفصال فی حکایة الحال مع قیام الاحتمال ینزل منزلة العموم فی المقال نقله فی التمهید
عن جماعة من المحققین وقال ان اصل القاعدة من الشافعی ونقل عنه کلاما آخر یعارضه ظاهرا وهو ان حکایة الاحوال
اذا تطرق علیها الاحتمال کساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بینهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاولی هی ما کان جوابا عن سؤال بخلاف الثانیة وتفصیل القول فیهما اما الاولی فهو ان السؤال
اما عن قضیة وقعت ومحتملة ان تقع علی وجوه مختلفة واما عنها علی تقدیر وقوعها کذلک وعلی الاول فاما ان
یعلم ان المسئول بالحال علی النهج الذی وقع فی نفس الامر او لا یعلم سواء علم انه لا یعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم
فی الجواب بل هو انما ینصرف الی الواقعة حسب ما وقع فی نفس الامر واما الثانی فان للواقعة وجه ظاهر ینصرف الیه
اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ینزل علیه والا فیحمل علی العموم لانه هو المناسب للارشاد وترک الاستفصال مع تفاوت
الحال والظاهر انصراف الجواب الی اطلاق السؤال یستلزم الابهام والاضلال وهذا فیما علم عدم العلم واضح واما
فیما لم یعلم فهو ایضا کذلک لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومین ایضا حادثة وکل حادث مسبوق بالعدم الازلی
یقینا ولا یجوز نقض الیقین الا بیقین مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحیحة وما یتوهم ان ثبوت علمهم بنفس
الامر فی الجملة مما لا شک فیه وهو ینافی قولنا لا شیء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم یقینا ینقض عدم
ثبوت العلم لهم بشیء یقینا فلا یمکن الاستدلال بالقضیة الکلیة فی المقام فهو کلام ظاهری اذ الاحتمال الیقین والشک
بالنسبة الی کل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الی القضایا المنتزعة عنها فلا یجوز نقض الیقین بعدم کل علم الا
بالیقین بحصوله وما یتوهم ان القضیة الجزئیة منتقضة الحصول وان هذا الشک انما حصل من جهة هذا الیقین ونقض
الیقین السابق انما هو بالشک الحاصل من یقین آخر ولا یعلم اندراج هذا الشک فی النهی الوارد فی قولهم لا
تنقض الیقین بالشک فهو ایضا فی غایة الوهن اما اولا فلانا نمنع کون الشک حاصلا من جهة هذه القضیة بل
قد یحصل الشک مع عدم العلم بهذه القضیة ایضا واما ثانیا فلان لفظ الشک والیقین عام فی الحدیث
یشمل جمیع الافراد واما ثالثا فان کل معلول یستحیل وجوده فی الخارج بدون وجود علته وان کانت العلة
نفس الشک والوهم فالشک قد یحصل بسبب حصول الوهم وقد یحصل بسبب امر یقینی وعلی التقدیرین انما
یتسبب عن شیء یقینی فان بنی علی ذلک لا یوجد مورد للروایة کما لا یخفی نعم یمکن توجیه کلام القائل
بان من الاشیاء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غیر معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بکون ذلک من المعلوم لا
یوجب جواز الحکم بکونه من غیر المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفیه ان ذلک انما یتم اذا علم انطباقات فیما لا

نعلم حال هذه الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم اي لا نعلم نحن ان في ذمته ما لا نعلم
حاله من السؤالات ما يعلم العموم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له
ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل السؤال اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا
للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهته كما لو اخذنا الامر بالسلم
بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او
نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال
وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة للاقتصار في المادة المخصوصة فيصير من جزئها
بمجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي ففي مثل قوله ص في جواب الاعرابي كفر حيث سئل عن مواقعة اهله
نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى
ان امرأة سألت عنه ص عن الحج عن ابيها بعد موته فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثانية حديث ابي بكرة
لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي
وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا لانه القدر المتيقن ما لم يحصل الكثرة عادة **فائدة** ذهب جمع
من مذهب اصحابنا تبعا ومنع خطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر
عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا فقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن
تقديم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر
نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي
الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام لحدوث التكليف لانتفاء
الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وانهم جوزوا التكليف مشروطا بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم
والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وايضا المفروض ان
تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملقى في الوجه
والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت
القرينة ثانيا اما الاول فنمنعه لما ذكرنا من امتناع الطلب من المعدوم فان قلت انما الطلب من المعدوم قبيح اذا كان
سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت ولا الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له
في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل كما ان الحكم اذا وجد واراد ذلك من
قبل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجويز هو اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين واعلامهم بتبليغهم ذلك اياهم ... لكون جميع الخطابات الشفاهية مجازا
ان اريد التغليب فهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه
سابقا ومما يتفرد في ذلك ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين

حتى يحصل

فيحصل الامتثال بفعل مخير وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي فغاية التحقيق
ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد
بيّنا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيده فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجد والغرض من التعليق
بالشرط هو اعلام الحال وان لا فائدة للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم حينئذ وقد بيّنا سابقا ان الاصل في الاوامر
هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما
ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثالث فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل على
الاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى
من يصل اليه بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة فهذا الكلام لا وجه له
لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تنفع الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي
والا فيكون المراد من الكتابة ايضا هو العمل على ما يشتمل من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال
ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه
الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم منه ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول
بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع و
الضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين
مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بغير هذا اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا فقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين
القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المتلقي من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطابات فان خطاب الحكيم يراد به الظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا
بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل
فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط
والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط اشتراك
الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب
صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل ونائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول
الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف و

انّه خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد فى الصنف لا يحويه قلم ولا يحيط ببيانه فهم واحتمال مدخلية كونهم فى عصر النبى ص
او انّهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك فى الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين
معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او
نائبه فيما نحن فيه على القول به انّما هو من دليل خارج من اجماع وغيره نعم نقول لو ورد على القول باشتراط السلطان او
نائبه باطلاق الاية واستدلّ به على ابطال الاشتراطات وجه عدم التقييد فى الاية بهذا الشرط لكون الخطاب مختصّا
بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط
نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتمّ الاستدلال باطلاق الاية فى دفع الاشتراط للزوم القبيح بارادة المطلق وارادة
المشروط والحاصل انّ القول بانّ الاجماع يثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادّعاء الاجماع
فى كلّ واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بانّ شرط الاشتراك اتّحاد الصنفين المستلزم
لبيان ان موجودية هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بانّ المراد انّ الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فلو
كلّ ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام انّ المستفاد من الادلّة هو ثبوت الاشتراك
مطلقا ولزوم ادّعاء الاجماع بالخصوص فى كلّ واحد واحد مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط و
مقيّد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية فى ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الوجوب
بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور وقد يحصل الشرط بعض زمان الحضور فظهر انّ التفاوت انّما
كان من جهة زمان الحضور وانّ ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض فى زمان النبى ص اسر جماعة من المسلمين بعينه
فى ايدى الكفّار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون حضرته ايّاهم فى صلوة الجمعة فلا ريب انّه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع لنوّابه الخاصّ فلا ريب انّه يجب على من ادركه اقامة الصلوة
هو فآل الكلام الى انّ الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور وبعد ثبوت الاشتراط
لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انّما هو فى اثبات الاشتراط وعدمه ومجرّد احتمال مدخلية
كونهم مدركين خدمة النبى ص ومصلّين خلفه شرطا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك فى
غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى انّ الواجب مطلق مع
وفيه وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكنّ النزاع فى ثبوت الشرط فاذا استدلّ النافى للشرط على المثبت باطلاق
الاية فيمكن ان يجاب بانّ الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعلّه لكونهم واجدين للشرط
حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له
ظاهر وارادة خلافه فالمستدلّ باطلاق الاية يريد نفى الاشتراط مطلقا والمجيب بانّ الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع
دلالته لذلك على ما ادّعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بدّ للمستدلّ
للاشتراط التمسّك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بانّ الاطلاق ليس متوجّها الى الغائبين
فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو انّ الخطاب اذا كان مع الغائبين يجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب
نفسيه وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد اشتراط اتّحاد الصنف
بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انّه لا نزاع انّ صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين
لانّهم كانوا يصلّون مع الرسول ص وعلى كلّ من هو مثلهم فى وجود المنصوب من المعصومين فهم مشاركون لهم الى يوم

الفقيه فالقدر المسلّم من الاجماع هو ذلك وامّا المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فحينئذ ثمرة القول بشمول
الخطاب للمعدومين على القول به تثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الامر وتوجه عليه ان
المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلّم الثابت للشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام
واجدين للصلوة خلف النبي او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بعد فوتهم او منع غيبتهم عن ذلك مثل
فوت النبوة وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا
اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص
الخطاب بالموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب
لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين مع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم لا
يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض ان في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الامام
وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين فالمعدومين فانتفى اشتراط الاذن ودعوى
كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم والاختلاف
في العنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد عرفت ضعف التمسك على الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب
بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل
فان الدليل اذ كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول قد فرض
دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين
معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه المحاذرة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباجماع العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى
الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية اذ يكفي في تبليغه على سبيل الخطابة
وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمفهم من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم
عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة يعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسات وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر اية
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالروايات الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي
به للقائل بالنجاسة والروايات الدالة على عدم تنجس الغدير بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في
مورد خاص فلا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عند الشرب كذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا
الغدير غيرها من مياه القليلة بل يدفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد
او غير ذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد الماء اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك بعين الاستدلال

بتلك الخطابات مع انه هو المعدوم وادعاء ان ظهور المسئلة بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع
ان جماعة منهم ادعى ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين ومن الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من
الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي وغيره في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة
تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا
مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابن ابي عمير والزبيري في الجهاد لان حكم الله في
الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء و
الفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء
يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل واصل ونحو ذلك فلا ينبغي عدم شمولها فالمقصود انما هو
اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي ص وما ورد
في ان كثيرا منها ورد في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في
الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يختص التبليغ
في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج من عدوه الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من
الآلاء يا رب اكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه
اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي وكذا في الاية الثانية مع ان غير المكلفين مامورون بذلك ايضا والمكلفون لا يقولون ذلك وكذا
احتجاجهم بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب
بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات ضعيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين
في كتبهم اعلموا وتأملوا وتدبروا ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاعلام في
المفاوز وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فالمعلم
يخاطب الا الموجود الحاضر فكان الكتاب نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب
اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان
بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين
فكذلك في الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق
الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوله من حيث هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
الطاء **تنبيهات** الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي
لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال
الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار
الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم

بذلك مع

بذلك مع ارادة الخاص فيتجه انه لابد من القول بتشركهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
مختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني
الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما التشارك بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة وبالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص
باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام عيوب الحشفة وما يتعلق بالخصيتين ونحوهما بالرجال
واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات
الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق
الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوا
بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث بعينه لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به
بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس والبالي في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوايل كتاب الحدود
من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل [illegible] اللفظية مختصة
بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم تشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات مختصة بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز وتؤيده ابن الحاجب وغيرهما وما ذكرنا يظهر ان خطاب
النبي ص بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره

المقصد الثاني

في بيان بعض مباحث
التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله ولم يزد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك
تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل لابد
الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه
وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالعرف منه كونه بالغا في الكثرة كقولك اكرم اهل البصرة الا زيدا وعمروا وقيل لابد فيه كذلك
من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لابد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل
زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية توقيفية
على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن

الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك فى مراتب القرب هو سهل اذ ذلك فى الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعاد
النظر كما فى الافراد الخفية الفردية فى العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه فى ظن المجتهد يجوزه وما ترجح عدمه
فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم التجوز والقول بان الرخصة فى نوع العلاقة فى المجاز يوجب العموم فى الجواز
غفلة عما حققنا فى اوايل الكتاب وفى اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالتتبع الى
جميع الاصناف فى جميع انواع العلاقة وسيبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول
القائل اكلت كل رمانة فى البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفى الفصاحة اذ عدم الفصاحة
لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه فى كلام الحكيم سيما الحكم على الاطلاق الذى هو موضوع علم الاصول
ولكن ذلك لا يثبت نفى الجواز لغة والقطع بعدمه فى كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح وللمقام مدخلية فى ذلك احتج
مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام فى غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فيجوز الى ان ينتهى الى الواحد ورد بمنع عدم الاولوية لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل
متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضى
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وحاصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظرا الى ما فى الاعتراضات
فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اى فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما
ينشئ هذه اذا علم التخصيص فى الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن
ذلك فى اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجرى بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين
مائة واحد منهم مجوسى والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوس وورد نهى اخر عن قتل اهل الكتاب
وفرضنا تساوى الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبنى على النهى الاول ومن يلاحظ تيقن
الارادة فلا بد ان يبنى على الثانى ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل فى الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك فى المخصص المجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن
الحجية بعد الاجمال نعم قد يجرى ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولى فى جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية فى كلام المستدل وفى جوابنا
هو المستحق الممكن المحتمل مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو فى الاستعمال
والغفلة عن ذلك انما هو الذى اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال
العام فى الخصوص هو العموم والخصوص وهو فى الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس له
بيان نفى المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذى ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة
فى جواز استعمال العام فى الخاص انما هو الاستعمال فى الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يثبت فى الكل منه وما يتوهم من بعضهم ان العلاقة هى علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء
غير مشروط بشىء كما اشترط فى عكسه كون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل فهو سار فى الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء انما يثبت لو كان

فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا
يجري في مثل العشرة ايضا استثناء فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه
واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة
الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه
بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم
عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست
من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا لانها هي في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل
بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول
العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما نراه
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائي ره في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب
بعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف وعلى
هذا القول ايضا يحتج واحتج اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف المحافظة صار بمنزلة
العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و
منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع
اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع
واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في
الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص
للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون
ذلك سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي
نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم و
وجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم
قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد
حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة المفرد المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندك لا من قبل فخبّر برجل فكما ان للنكرة اطلاقين
قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك
المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويتعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو

من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن البحث احتج مجوزوه الى الثلثة
الاثنين بما قيل في الجمع بان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام
اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد
والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وتحقيق التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكره وما سيجيء انشاء الله

فائدة اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تقديم مقدمات
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم
بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم
بالوضع فان قلت ما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة
غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا كونه بحيث يصير (?) موجبا لتصور
الموضوع له ومرادهم ثمه في نفي كون استفادة المعاني غرضا للوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ
فالجمع (?) الفائدة انها الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب فيحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة التي غالبا عن الارادة
بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم
يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون
مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح عدم المنافاة فان الوضع ... فالمشترك لا
يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد ... ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم
عن قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى ... قلت انه حاصل في المشترك اذ
يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعماله لا يستلزم عدم تصور
الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا
كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنيي المشترك ليس من تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع
قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا لا في شيء من الوضع الا ان يكون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد
والتعدد عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع له اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد
فراجع ما حققناه لك في اوائل الكتاب يتضح والحاصل ما ذكرنا انه ينظر كلام المحقق الطوسي ...
احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ... كان خروجا عن مقتضى ... العلامة
الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فيكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته من حيث
الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذلك الالتزام فكان الواجب عليه
يعني على المص ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلط الرسوم فاذا عرفت ما ورد عليه قدس
الله روحه في هذا الاشكال فالمطابقة للفظ لا بد ان تكون على معنى بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد

معناه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وغير خفي ان حاصل ما ذكره ذلك المحقق
كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ وضعية كانت ثم
ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به
المعنى الآخر ولو اريد كلاهما لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام
فمن يصحح ابطال التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد
منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت اليه
الى معنى الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا فيه استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في
معنييه حتى يتأتى اجتماع صدق الدلالة المطابقة التضمنية مثلا فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل
منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه
ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء اما عند تضمنه وح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه
المطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من حيث كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم
الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن
لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا
واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة
على هذا الجزء بعينه من حيث وضع له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي هي
في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل فظهر انه
لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس فان صدق
كل منها على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول لها المعترض نقول
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة
على تمام ما وضع فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم ما فهمنا فانا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل
وبعينه كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا نحو البادرستاق يسمى بالكرار مشتمل على قرى كثيرة احدها
مسماة بالكرار فاذا اطلق الكرار واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
الكل ولا يستلزم لا بد له على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال
نفسه لو جاز ارادة المعنيين ولم تخالف لقانون الوضع لاحتاج الوضع الى قيد الحيثية والقول بان تلك
القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما الآخر فهو مطابقي قوله

واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلت لا انه صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه
وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلم يلزم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة
الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع اشكال من جعل كل واحد من الدلالات بالاخرى ومما ذكرنا ظهر ان ما اجاب به المحقق الكوه
رحمه الله من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله مرة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب تلك المطابقة
بارادة مستقلة مطابقة اخرى بالنظر الى وضع الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى
مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وبتبعيته فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر
الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقليه على توجيه اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتم فيما ذكرنا لك
يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل ان اسير بامتناع الاجتماع بين الدلالات
الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث لو تثبت
على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم منه ان تكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة
ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكره انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا
اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما يحصل اليه جهدي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة و
مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لعدم توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها فقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك
المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة
او [illegible] وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
نوعي فقائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف ان التركيب الخاص
فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا
على المنهج المقرر في الاعراب من التقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا تحقق في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة
حصول الكلي في ضمن الفرد وما ذكرنا فهم معنى المفهوم زيد وعمرو وقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة
الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك
فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات [illegible] الاستثناء من
اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في المركب [illegible] فيهم انما هو في الاول واما في الثاني فحمل له على عشرة

الاثلثة فانهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر له بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا
لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فطلقا لعدم النقل عن اهل
التبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بانه لولا لبناء الشرع عليه لما فهم الفساد لان النبي كان يقبل
ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح
بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور من
الصلوة للمغايرة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى
يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء
امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المعتبرة في
الصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد نقول
بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن هذا القسم الجواب عما استدل لبعضهم بقوله
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع والمراد اظهار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء
او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا او قتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يحصر الخطاء
فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من جهة عدم الرخصة الثالث اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة
كونه منافيا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره جماعة من
المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز وقال
ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولي
رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق
كما مر وقيل انه لا يستثنى منه مرتين فاذا قال ليس له علي شيء الا خمسة لان الخمسة مخرج عن شيء قبل اسناد النفي فهو في
حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشترى العشرة مجتمعة تحصيصة في
خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
بل المراد اخراجها منها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد المتوهم
في الكلام فان قلت ما ذكرت على ما قررت من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وانت
لعلك غافل عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج من قولهم الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا فيما هو من البداء
والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا في
حكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية
التخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء لبيان التجوز كما قلت فعلى هذا فيكون الحيثية الاستثنائية

استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد فلعله كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في المستثنى الا

كما لا يخفى كما عرفت ان الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا

في نفس الامر فلا ينافي ايضا وهو المراد في التخصيص وثانيا ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد

الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويعلم بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن

نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رأيت اسدا يرمي فلا ريب لحذف ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي

عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن غير ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب

السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا

واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو

متعذر فيما لا او متعسر فلابد ان يحصل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه بلفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه

وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد لعدد

في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا تبعد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث وانما

ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تأديته

بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المحققين في دفع التنا

جشئا له والعاني زيدا فانه يخرج من النسبة الى المتعدد بان زيدا جميع المتعدد وينسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة

ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل وضعت النسبة ليخرج عنه شيئا

ثم يفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام لينفك ويجعل بعضها متعلقا لل

وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتأتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتأمل

ومما حققناه ظهر لك الوجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت

الجارية الا نصفها الوارد بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد بما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان

بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان الضمير في نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد

الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة

نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير

الى كل الجارية فجوابه انه لا اخراج اذا كان ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير يعود الى ظاهر المراد من

اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن ظاهر الايرادات التي لم نذكرها ايضا وبعد ما ذكرنا هذا القول الذي

ابطلناه كما ترى فضعوا كلهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم نحو هذا القول في المخصص المنفصل

ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى التجوز

التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل

في معنى اللفظ واحالة العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحالة الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك ما ذكرنا مضافا

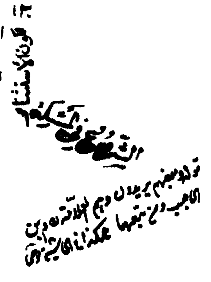
الى ما مر من ان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى التي من مفاسد هذا القول الحمل

اللغوي وارادة الحكم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا ان الغرض من المقدمة الاولى ان

الغرض من وضع الالفاظ المركبة معانيها وتفهيم التراكيب لاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى
نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فالعائد في ايراده فان قلت ذكر العام وارادة
مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اجزائه منه قلت انما يتم هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب في ابن هذا مما نحن فيه وليس
قولنا اكرم العلماء الا زيدا ان العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في ادعاء المجاز وايهامه انما
هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله منسيا ايضا نعم بعض الخلفة اعتبار انهم في البلاغة في ما اخترناه كما اشرنا من جعل الا
اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على الخلاف للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا تتبع
وضع الواضع او حصره في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر
يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضد لما اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام ورد
اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله هنا مفهوم من عشرة موصوفة بانها اخرج
عنها الثلاثة فانها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلت ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلت ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع
له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتأخرين الى احد
القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية فانه قال وعلى اي حال
فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه
ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان تفسير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وضد له
ايضا ما مر وقول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه
خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد في لغتهم اسم مركب من ثلاثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة
الضمير على جزء الاسم في اشترت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة مدلوله بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود
ومثل ذلك اربعة منضمة الى الثلاثة ومثل بيت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم
بخلاف المنصوص من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وايضا لهذا لو كان معنى عشرة الا ثلاثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلاثة ويتبادر منه كما حرره العضد فهو مستلزم لان لا يكون الاستثناء مخصصا ايضا كما لا يخفى و[illegible]
مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة منه كما فهمه العضد ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هنا
نفي ولا اثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام [illegible] الرابع [illegible] الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم ولعدوا عن الجمهور والمختار انه لا يجوز في الكثرة الى حد يقبح
استثناؤه عادة مثل ان يقول له علي [illegible] الا تسعة وتسعين ونصفا [illegible] لاكثره [illegible]

انّ عبادي ليس لك عليهم سلطان الّا من اتبعك من الغاوين وقوله فبعزتك لاغوينّهم اجمعين الّا عبادك منهم المخلصين
فانه قلنا باشتراط كون المستثنى اقلّ من المستثنى منه يلزم ان يكون كلّ من المخلصين والغاوين اقلّ من الآخر وهو محال فانّ الآية
الثانية تدلّ على انّ غير المخلصين كلّهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم
المخلصين لعدم الواسطة وممّا قرّرناه وحرّرناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كلّ ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم
يرد عليه انّه لا يدلّ على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرّر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضمّ الى الآية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فيظهر انّ كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر
الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية فيكون متبعوا الغاوون اكثر الناس وردّ بانّ المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون
الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلّمنا لكن لا نم انّ اكثرية الغاوين لانّ من العباد الملائكة والجن وكل
الغاوين اقلّ من الملائكة واجيب بانّ المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول
القائل له عليّ الف درهم الّا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرّح المفسّرون بانّ المراد من العباد بنو ادم
الثاني اجماع العلماء على انّ من قال له عليّ عشرة الّا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة
كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلّكم جائع الّا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثمّ انّه لي
اشكال في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقه في الحلّ عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه
لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انّهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انّه
لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثمّ ذكروا الاختلاف في هذه المسألة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر
الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وانّ
الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص منه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فيقتضيه ان يبنى نقل القول بالفرق
بين المتصل والمنفصل ثمّ بين الاقوال وان قلت انّا نمنع كون الاستثناء مخصصا والكلام في البحث السابق
انّما كان في التخصيص قلت مع انّه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمّ فيه انّ جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
مخصصا لما عرفت من انّهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا
يلزم ان يكون مختار الاكثر في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقلّ وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز
استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انّهم قد غفلوا عمّا يتوجه
عليهم الّا من ظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في البحث السابق كما اخترناه وشيّدناه وامّا الجواب عن تلك
الادلة فيتوقف على تمهيد مقدّمة وهو انا قد بيّنّا لك في اوائل الكتاب انّ وضع الحقائق شخصية ووضع المجاز
نوعية ونزيدك ههنا انّ الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية
حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انّما هو للقدر المستفاد من تتبع كلمات اهل اللغة فالاستثناء مثلا
تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انّه لا يتوقف على سماع كلّ واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة
والقدر الذي يستفاد من اهل اللغة في ذلك النوع انّما هو المتبع نظير ما بيّناه في العلائق المجازية الا ترى انّهم
يحكمون بانّ الاستثناء المنقطع مجاز فيعلم انّه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بانّ الاستثناء من النفي اثبات
يعنون انّ الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس هكذا والقدر الذي يتعين ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج
عن متعدّد في الجملة وامّا انّه يكفي في ذلك التي الاخراج يكون ام لا بدّ ان يكون على وجه خاصّ من كون المخرج اقلّ

من الباقي فلا بدّ من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك الحال في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال
لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيّنا ان الاستعمال اعمّ من الحقيقة ومجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل
على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال نعم نقول القدر الثابت المتيقن هو ما
كان المخرج اقل وكونه فيما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم
الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد
المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهته او ادّعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك
فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان
اهل العرف يعدّون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا انه اما لانه مملة بل لخطأ القائل لما
بلغهم من الاستعمال المتعسّر قد توجد ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذا له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله
الا تسعة ونصف وثلث وثمن وما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسبة غالبا لقلته وان الغالب لو وقوع في
الاستثناء البداني كما هو غالب الاستثناء العوام هو اخراج القليل ولسوق ذلك الا لما يفهم لاصل وضع الاستثناء
وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول وغفلة الاكثر
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل
انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما
بيّناه ايضا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة
من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس
الاصناف الباقية اقل والمقصد هنا اخراج الصنف بعنوان صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة
اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد
اكثر من الباقي وح ذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيه ان عموم الجمع افرادي لا اصنافي والذي يؤيد ما
ذكرناه ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعل لما ليس موافقا للغرض
الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به ونفي التلبيس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعليته
الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيّنا انه لو فرض ان لنا صنف جماعة من
العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء ثمانية فاذا قيل جاء الاصناف
الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا الان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى اخر الثمانية من الظرفاء لعدّ قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء
او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الافراد عبارة عما يفهم منه
اشتغال الذمة بعنوان التصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل
اليقين بالاشتغال نعم قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب الغشية
بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة



الا انه يرتفع الابهام باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاشتغال غلطاً بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب مؤاخذته بلا
الكلام وبينته اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم العلم بانه لا يقدر على الاطعام الا انا نتكلم بناء على صيغة الجموع لو اراد الا
من جرى في هذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة لزمة على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلابد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك
لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهو
انهم مختلفون في التعبير فلابد ان يوقف تفسيره بمحل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا
فذهب الاكثر الى كون العام مجازاً في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدره
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او
سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده
فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازاً وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرهما وقيل حقيقة ان خص
بلفظي متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لـ[illegible] انه لو كان حقيقة في الباقي
كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم
الطوال سواء عمم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم لرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال
منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وفي جميع
الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال لهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان هذا الكلام
تكلفات باردة ويحتمل حمل الهيئة التركيبية على خلاف ما هي عليه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفترقة مغايرة للهيئة المفترقة وكل منهما موضوع لمعنى وان عرض
قولنا رايت اسداً يرمي مع قولنا رايت شجاعاً مثلاً الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكل من هيئة التركيب حقيقة لمعنى واحد
لا يوجب اتحادهما في الدلالة وان سلم ايهام التميم الى بني تميم فرابه نظما ما ترى في قولك اشتريت الجارية الا نصفها
واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم وامثال المناسب لتخصيص العام اكرم الناس الى ان
يفسقوا او ان يجهلوا او غرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في
الباقي واما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي لم يعد التخصيص بمعنى ان الاسناد واقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة
كما نقلنا جريان القول فيه من بعضهم وقد حققناه ثم الثاني انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون
المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون كل واحد منها حقيقة ولا مجاز فلا يتم
القول بكون العام مجازاً في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وايضا الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المتنازع فيها وان اراد
تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فهو ممنوع اذ قبل التخصيص في المتصل الحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله الجميع

لا للباقي

لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع واما الدلالة
التضمنية فليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى
يقال ان الخاص ليس بجزء للعام بل دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو
كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة
في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث
استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فلعله لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما
ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب
بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع
وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما
يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره فغير مفيد لان العلم بارادة الباقي انما
هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم
بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب
لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك العكس لا يقتضي كون مفهوم الامر بمعنى طلب الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب
وكذا ما نحن فيه ونظيره العلامة بان كون المستثنى الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه
لبداهة انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض
بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام
لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام
المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الآخر ايضا وايضا
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن المستثنى الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة فيما
والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما
سابقا احتج السيد ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا او
اكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة
اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهو بعد ضمه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد
فهو ثم فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب
من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبيانه ان للكلمات المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا
فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما

ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقية لا ينافي كون بعض
مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقية لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه
لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقية في الاخراج فلا ينافي كون المراد
من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وتبعا لو اخرى المسلم المخصوص في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم
في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المهية على مدلولها
وان جعلنا ما كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه التفرقة ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون
المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة العبد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع
المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه
كما بينا سابقا فهو لا يلائم ظاهر الاستدلال لعدم ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد [illegible]
المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية
على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتصلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها اجزائها
فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي
المفردات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المشتقة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى
في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر
جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ثم وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه
من جهة اختلاف المعنى بسبب الضميمة حتى يثبت انه موجود في المقيس بل السبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام
في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتخصيص فجوابه منع الفرق بينهما ووجهه
ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك
وهو خلاف ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل
من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول
فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا يتجوز فيه فهو من هذا
الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها مجاز في التجوز وضعفه ظاهر مما مر [illegible]
العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا في جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي مقدار الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة
فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من فصل بالحجية لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال
بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ عن
الذهن منه الى من سرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان
كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض [illegible] ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف

اهل العرف

اهل العرف فى فهم ذلك حتى يتعجب فى تفسيره اخرى عليه غير المختص ولذلك يعد العقلاء مذمومين عند قال المولى اكرم من
دخل دارى ثم قال لا تكرم زيداً اذا ترك اكرام غير زيد ايضاً وايضاً العام كان حجة فى الباقى فى ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى
انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه فى كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقى الباقى فيستصحب حجيته فى الباقى و
اما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولاً للباقى قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعى فهو غلط لعدم العلم
به ولزوم البداء فى المخصص وان اراد التناول الظاهرى فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول
الظاهرى فهو ما قلنا ولنا ايضاً احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا
يقبل الانكار وربما يستدل ايضاً بانه لو لم يكن حجة فى الباقى لكانت افادة العموم لدخول الباقى موقوفة على افادته للمخرج
فلو كانت افادته للمخرج ايضاً متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية
كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقاً بوجهين الاول [illegible] ان حقيقة العموم غير مراد والباقى احد من
المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال الارادة ساير مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملاً والثانى انه خرج بالتخصيص عن
كونه ظاهراً وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام
مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة لتعين المجاز ولذلك
لو قيل رايت اسداً يرمى لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص بتمامه مع ملاحظة علة
تخصيص آخر معه ينصرف منه الى الباقى لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفانا فى المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع فى
كلام الحكيم ايضاً يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل فى كلام الحكيم ابداً لوقوعه فى الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل
والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضى عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل
والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقى اولى منه لضعف دليله الظهور
الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافاً الى ما سنذكره فى بطلان ذلك القول ايضاً ومما
ذكرنا يظهر الجواب عن الثانى هذا ولكن الاشكال فى ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق ومقتضى الدليل
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازاً فى الباقى ولا ينهض على من قال انه حقيقة فى الباقى وكيف ذلك وكيف
يجمع هذا مع الكلام فى القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضى حجيته فى الباقى سواء كان حقيقة او مجازاً لان كلاً من
الحقيقة والمجاز ظاهر فى معناه والكلام ههنا يقتضى الخلاف فى الحجية وتوجيه هذا الاستدلال بحيث ينهض على
القول بالحقيقة بان يراد من قال ان العام المخصص حقيقة فى الباقى انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
انه حقيقة فى الباقى من حيث انه تمام الباقى فى نفس الاستعمال لان تمام الباقى احد المصاديق فلا يحمل عليه بخصوصه
ورد بانه لا يجرى على القول بكون المجموع اسماً للباقى فكما لا يقول احد ان السبعة مثلاً اسم لهذا العدد فما بعد
كذلك لا ينبغى ان يجوز ذلك فى عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام
معناه الحقيقى الاصلى لا الباقى فقط فهو عين الحقيقة لا احد المصاديق ولا على القول بانه حقيقة فى الباقى لكون
التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقى فان ظاهره انه لم يطرء عليه شئ الا خروج ما
اخرجه المخصص فالمبقى هو تمام الباقى وكذا لا يجرى على الدليل الاخر الذى هو سبق الباقى الى الذهن فانه لا معنى
لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقى غير منحصر لان هذا القول منهم
لا لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه فى الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على

القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وفرقوا المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا ينبغي
على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيل لنا الاخر في المسئلة ايضا
هذا ناظرة الى هذا الخطر مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فان تمام الباقي من قبل التخصيص نوع
من غير المبني وكذا عدم الاحتياج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه وتظهر فائدته بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن
من بين المجازات بعد جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فقد ارجاسك الردنا انا اذا قلنا بان العام لم يستعمل في معنى
مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وكذا فلو قلنا بالمجازية فيجئ فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكره
التزم به لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اخرى بل وكرات متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فانما في التخصيصات
حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي فيما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل الحقائق
متعددة فاذا فات فاقد القرينة على عدم ارادة الجميع فتساوي احتمال سائر الحقائق وينهم الدليل اذ الكلام في هذا المقام
بعد تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على الافراد من حيث وجوده في ضمن كل واحد
من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف
ومما ذكرنا يظهر بعد التزم على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال و يجئ الكلام السابق في
ان انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم
يجد شيء ذكلنا ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على
القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانه يبعد لنا التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول نعلم ان الكلام
في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرضنا انه ليس الا بالنسبة الباقي
لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق التنبيه الى الاسناد والحكم فاذا حصل الاسناد بغير المعلوم المخرج
فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا ايضا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين
اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء مما اجمال يفتقر في الحقيقة
الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان
ان المراد برجل في قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على التحقيق
كما بيناه في مباحث الاوامر وقد يتوهم ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو
باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو مو
على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يتلفوه بعد ذلك بنفي الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا نعم والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقول بكونه حقيقة

بلزم ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف ان المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفرق عليه المفصل بجنا مثل ما قولك

ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل لقلنا ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في

معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا

بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال الارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا

عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فما قيل

ويقويه ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكرارا ولغوا

ان الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة

بعد العام في مصداقات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب

مثل قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية فالقائل على القولين متوجه دعوى الظهور ولزوم

الذم ولاستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها اى الدلالة على القول بالحقيقة اظهر كما اشرنا ههنا امرا

لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي

الى المخاطب كما لو قال كل السبت الا بعضه منها وجوز للعبد على هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون

العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنيه المستدل وعمم في الاجمال فلعل نظر المستدل في ذلك الى ما هو المصطلح لانظر

القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في المخصصات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى

الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا الى واحد يكون وكذا لاقل الجمع عند القائل به

ثم مثلا قوله تعم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق

الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم

الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق

بالباقي بخصوصه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والحاصل ذكرنا ينظر الكلام على الاسد

واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما بيناه عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف

ما قد يقال بعد قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا يتعين ارادة الواحد او اقل الجمع وكذا ضعف هذه

المعارضة في بيان علم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في

كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المفصل للحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا للماهية ولا بد لهم ان

يجيبوا عنه بان يتعين الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا اثر لهذا الكلام واما عمدة المفصل في التعيين على قرينة

اخرى فهذا ليس حجية العام في شيء كما لا يخفى بل الحجة ح ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت

ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء

والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال ومن الناس

العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير فساق العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصلحاء

منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم ولا يتعلق

غير ذلك بطرز جولان الكلام في المباحثات السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز الاقسام

والترتيب **فائدة** الحق موافقا للاكثر حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن

المشهور وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع مما لا بد فيه من تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد
مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الابهام وهي انا نعرف بالفرق الواضح الحاصل بين حالنا وبين حال اصحاب النبي ص والائمة ع في
طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وعارفين بمصطلحهم
واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد
يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الوارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج واكثر ما الف لهم في
الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكان
المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا
سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم لهم والتخصيص لآخرين وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وربما
وان اشتبه [illegible] الحال فقياسهم بالمقلد السائل عن مجتهد في هذا الزمان واما [illegible] نقلهم الاخبار الى الآخرين ممن نقلوا ما
وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ان علمائهم كانوا
يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع
الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك [illegible] التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول
في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وبالجملة انحصار ما في هذا الزمان في الرجوع الى كتب
الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات منها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية القلة
فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن به
مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واما عندنا فالاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما
ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فهي في الاخبار التي وصلت لنا في وجوه من
الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وفي كيفية الحصول من تزكية عدل وعدلين ومن جهة الاختلال في المتن من
جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال
ومن جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات
اليقينية والاشكال في جهة العلاج ومن جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة
من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد فانا لم نكلف بما معه وسبيل في ذلك
الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية
الدلالة في اكثرها واما الاجماع اليقيني فنادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها
لا تفيد الا الظن منها الفتوى ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة
ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا يمكن الاعتماد على شيء منها الا ببيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او
المساوي والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ باحد الطريقين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه
في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار والاخذ بكلها اما ابتداء او لا من حديث وظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن
الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا ودائما وهو باطل جزما [illegible]
بجزم [illegible] ويمكن [illegible] بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن جميع الادلة في الجملة بمعنى

يمكن الاعتماد على تحصيل الظن بحجية من جملتها الا الاعتماد على كل واحد منها و الاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام
عليه الدليل ولم يقم الا على هذا التقدير مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استحبابا ان يعمل عليه و كذا
ساير الادلة بحسب الفقه من باب الحرج والمرج ولا يكاد ينتظم له شيء فان قلت انا نقطع بان الخبر الصحيح من باب
خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا خبرا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده في خصوصه و هكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في
الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها
مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الكلام
في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان ظاهر اعتنائهم ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو التعارض
وخبر لم يوجد له معارض لمن له بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا
علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الراجح في نظره لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج
والترجيح فيما لو كان الخبران متعارضين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا و يجب علينا
علاجه وعدم العلم بالتفصيل بان هذا الخبر الذي رآه اولا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما فاذا كنا نعلم
انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض انا جازمين بانها مشتملة على الحديث الذي له معارض
والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل كون الحديث الذي رآه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو
الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الشبهة فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله
على العباد منحصر في الثبوت والوصول وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على
ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهما ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات و
الاعتماد على المرجحات وفي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ما نحن فيه
المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الدافع لجميع حكمه او المخصص الدافع لبعضه ولما كان
الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك
اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيها عن ساير الادلة وشبهة من يقول بعدم وجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك في طلب الحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع
في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب في الحقيقة اتفاقا وبداهة لقضاء العرف بذلك فكذا العام وفيه
اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
المعارض فلا نسلم عدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم
يكن هنا ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على
ارادة المعنى المجازي في الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان
يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان ال ذلك الى
حصول التجوز في العام بعد ظهوره متعلقا بالتعبد لا يوجب كل منهما مقصودا بالذات ومثلا كان العام من جملة

الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض حسنوه بالبحث عن ساير الادلة فلا يثبت على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة
دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق
لعله تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه نقله لادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس
مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة
مع قولهم هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان ترجيح
المجاز المشتهر فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيفتقر الى
الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب
مجازات فهو اغراق وليس على حقيقته وما يتوهم مما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل
اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء يحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه عالم
ساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك مقدم
على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من
جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز وفقد قرينته
امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها ثم فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم
وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم
السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان
الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس بتحصيل للعلم بالكل
وبما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح فتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب
فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصد مع انه عسر عظيم
وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول [illegible] فيما نحن فيه ان
العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير
يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لا يمكن تحصيل
القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا
فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم
تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن
لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه
واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من
منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص
لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب
قرينة دالة على ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال

يمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض بعد الجملة وجود المعارض وعدمه
لحد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى
جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفية الدلالة لم يتحقق الى الآن سبيلا الى التمكن عنه
ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح
فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا
فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض
احتمالا راجحا لا يبقى ظهور فيه لانه يحصر الظن من نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها
وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على الظن هو ما
يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك
الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل
من تأخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام
او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين
لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل سكتا وتلقيا بالقبول والا
لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وفاقا [illegible] ايضا الاصول
الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثلثة وهكذا
والائمة عم كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان
واجبا لامرهم الائمة عم بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول انا لا نسلم هذه الدعوى
كما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة عم مع اصحابهم ايضا
حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكل خطاب للائمة عم بالنسبة الى اصحابهم فانه انما يكون الحاضر في ذهن الاصحاب
هو ما يتعلق من افراد العام المطابق لخطاب الامام عم وكان ذلك موضع حاجتهم في الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين
والباحثين كان نزاعهم فيما يتعلق من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فما سئل الصاحب بذلك كان لكنه في
ذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما تحقق فمرادنا من قولنا
انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص للعمل به في جميع الافراد ودفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص
وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا
قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص آخر واخرج عن قدر [illegible] بالخصوص وليس ذلك من باب اصل العمل
الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل جيدا ثم ان دعوى هذا
الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل ما رواه سليم بن قيس الهلالي في الكافي
عن امير المؤمنين عم حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلعم في اخرها فان امر النبي صلعم مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلعم الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن الى
ان قال فما نزلت على رسول الله صلعم آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها

وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وقد عرفنا ما عرفها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة
ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا لا يندفع الاختلاف والخبط الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف نقول
انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في
معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب
ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها
لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة
عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم منقولا مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك ولا ريب مع ذلك
فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى مع ما لم يذكروه في كتب الفروع وما
يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فلزم
انهم ع والعياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام
الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل او قاعدة كلية ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتهما
ظنية فنقول ان صاحب الاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل
البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه
ورفع الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يمسها ايدي التخصيص فلعل
الرواة كانوا يعلمون ان مراد الائمة من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا اليه او ان الخاص يتبين لهم من
خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا ولعلنا نعثر على مخصص اخر غير ما نعثر ولا يضر كما بينا لان الظن
بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصلين انه ظن بوجود خاص او معارض في ساير
الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل ولعل في صورة ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل
ذلك دعاوي لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يعتريه ريب ولا يعتريه شك فكيف نقايس
بزمان اصحاب الائمة ولعله يحمل على ما اشار اليه هذه الكلمات من تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقع منه العجب
ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع
قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع واما ما استدل به من قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التبين عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تبين واي
تبين ففيه ان الظاهر منه [illegible] لزوم التثبت في خبر الفاسق لكذبه مندرجا به بعنوان القطع او الظن في انه هل
صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل ان كان محتملا لغير ظاهره ايضا لا يسلم بانه ليس تبينا في انه هل
هو صادق او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في
فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التثبت
في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالتنبيه الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل

نقول المتبادر

فقول المتبادر من الآية المقيدة انكاره مكابرة مع انه يرد على السند ان النقض بمجمل خبر العدل فان مثل آية المجمل خرج بالاتفاق ويحكم العقل للزوم التحكم في حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم فلعلنا حصول الاجمال عند من يقول بغلبة التخصيص لا ينافي كون العام حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من جعل التبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا آخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما انه مجملا في المجمل والمشترك ولئن سلمنا الاطلاق لا انه حق بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الادلة على المختار يفيد ما لا مانع من التقييد بصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما فطلق المراد من الآية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق وان وجب فيه من حيث انه معارض بخبر عدل آخر وفضلا عما كان للتثبت من جهة فهم المراد الثالث انه النقض وجه الاستدلال انه ان اوجب المجتهد عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ونقل الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكفي هذا الظن بل يوجب الظن الزائد اما لو قلنا ان اصالة الحقيقة انما تفيد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لقابلية ما بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بلا ابتداء بل نقول ان الظن الحاصل بعد شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير معتبرة غالبا وما امكن تحصيله فيه يجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب تو بوه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار زاد في الفاضلة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف وكذلك ونحوها ولا يجب جمع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره من التخصيصات المتعقبة للجمل المتعاطفة الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع ونسب الى الشافعي وقيل الى كل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف لا بمعنى انه حقيقة فيهما وهذا القول موافق لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفه في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكنه مولاه لعدم ظهور تناوله وابو حنيفة لظهور عدم تناوله فكما فرقه التعلق بها

من الاصوليين وليس مرادهم بخصيص الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك كما ان الاخيرة باق على غير
العموم على القولين محمول على ظاهرها المتبادر في تمام الحكم مع قول الحنفية ليشابه في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها لان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم وتعليق
تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وتوقف الحمل على اصل الحنفية وعندهما التوقف
في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وملاحظة اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة
الخلاف بين الحنفية وبينهما فانه يتحصل ما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وقد بينهما انه
لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند الشافعية لما عند الغزالي والقاضي
الفاضل المحقق انه لو بحث نفي الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال ويجاب
بعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان لها صيغة خاصة به دالة عليه ودلالة معتبرة ولم يظهر في الكلام دلالة اخرى
تعارضها بمجرد احتمال المعارض لا يكفي لصرفه عنها والا كان نفي ذلك فاتما على نفيه عدم الاستثناء ايضا والمفروض انه
اصحاب المذهبين بحثوا وتعمقوا في المسألة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ابلغ واوفق ومرادهم مجرد نسبة المختص
الى الحمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان
انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول بالاشتراك في تلك الهيئة
بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في
الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العموم او الخصوص باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك
او العموم في الغير مخصصة واحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص ولهذا قلنا من تتبع العام الذي لم
يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يتوكل صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض تكون العام مخصصا او
غير مخصص من مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصل عدم التخصيص وغير ذلك ان ذلك بعد الفحص لا يحتاج الى ترك الاطناب بالمرة اختار في موضع مقابلة ما
نحن فيه بحث البحث عن المخصص مقابلة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل وانما يجب التوقف على القائل بالاشتراك بتوقف
من الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا يلزمه تعميم
ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين تعدد المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او
الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معتبرة لا يتعين الحمل عليه ولم يبق العموم ثابتا عليهما الا اصالة حتى يعرض من
حال المعارضات المخارجة اثباتا باصالة العدم وههنا فوائد من افاد صاحب كتاب ... وهو القول بالاشتراك المعنوي
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى
القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي جزئيا تأمين وظاهره هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة
جديدة وزعم انه ذكر الاستثناء وارادة الاخراج من كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
فلا يتفاوت الحال بتعقيبه بعام واحد او لعموما متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا

قبيل قرينة المشترك اللفظي فانها للتعيين لا للتفهيم فتسمية القرينة مهملة لتضمنها الخطاء مغتفرة لا باس بايرادها مع نوع
منع وتحريرها اصلاح وقوله الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من
الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
خاصا ايضا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال
الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لمن قام به الفعل
بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول
للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف
في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانها فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها
معنى عام لسبق هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل
مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وذه لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال الناقصة فانها
التشبيه وضعها حرفي في نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذا القسم من وضعها عاما والموضوع
له عام وقد قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يتصور اولا وضع صيغة فاعل مثلا
كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة ينبني لمن هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المندرجة
زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد فضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام
به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من
القائم بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يشتق من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد
لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدؤه ما يشتق منه في
قولنا لكنها كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا بعنوان وضع الهيئة والثاني ان يتصور صيغة فاعل
لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما يشتق على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد
بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا
موضوعا للمفهوم الكلي والمعروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل مصداقها
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل و
نحوهما فهو من خصوصية المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على
المعنى الكلي والتشخص انما هو بالمادة والثالث ان يتلفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم و
هكذا وهذا ايضا كسابقه فيكون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في
اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة الاصوليين قالوا ان وضع

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او
القتل مثلا الفاظا منصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما ومنه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع
اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا المعنى كلي منطبق وكما يتحقق كلي اللفظ في ضمن مثل
ضارب كذلك يتحقق كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك ان يكون لفظا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث
انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك
تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بلاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد
اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام به موضوعا مثلا الالفاظ على تلك المعاني فهيهنا ايضا فلا وضع
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع للجزئيات الاضافية وايضا فلا حاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كما او الفاظ متعددة مترادفة
مثل نحو وهي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لا تلفظة ضارب
تفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
الاضافية بخلاف اسماء الاشارة فتامل من بعيد بهذا الممهد فيه المتقدم يبني قوله على ان وضع اداة الاستثناء
قبيل وضع الحروف عام والموضوع له موضوعات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له عاما كالمشتقات والنكرات او كان
الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح
معه احدهما للرجوع الى الجميع ومعه الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص
من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت
خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة
ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا
هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه ولو اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج
الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين
ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية الا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا
لم يمكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب لقرينة والرجوع الى الجميع فيه يخرج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي او تصيره من باب الموضوع له بالوضع العام وافرض
المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل

وضع بنفسه

١٤٥

وسمى بني يزيد في بني اسد ضعو واه كما اوقعه المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العموم
على الاجتماع لا على البدل ولان نقول انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين
احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في غير الاخير الجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فان البحث في الجمع ان لفظ
المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ان يدخله في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة
الاخيرة فقط منه الا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات
كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب ... انه ره فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك
وقال ... وبهذا اتضح ايضا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج
من الكل بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد و
بالجملة فهو ره وان اتعب نفسه في التنقيب لله دره واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط و
بينهما مرو الى الاتقان في الارتباط والتحقيق هو بكر الغاصب والله ولي السرائر والتحقيق عندنا انه لا اشكال ولا خلاف
في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد
فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة
وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل
فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصيات الاخراج جزئيات حقيقية لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل
ان المعتبر في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية لاخراج خاص بل تصور عموم
معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ... انه لم يشترط ان يضع مع الهيئة التركيبية
الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الا
فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه مجازا في غيره وبيان ذلك سنوقفك عليه
الا ... ان بعض المحققين والمجازات وحدها كما حققناه وبيناه في استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر
ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا يمكن ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين
من المستثنى والحاصل ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم
من تفسير البعض لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويوضحه المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني
والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لفرد ما ويتخير المخاطب في اختيار اي
فرد يريد فاذا قبل ارجعني بواحد من الغلمان لا يخرج عن المعرفية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول بانه
يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم ولا نفسر الجميع بالمجموع لا كل
واحد فكفى اخراج واحد من المجموع الثاني ... ان تجعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى ان فعل
هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اكرم
بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة ...

بوضع اللفظ توجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكنه معارض بلزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات
من مجموع الجمل لا بدّ منه ومنه يظهر جواز استعماله اذا تخصص هذا فنقول ان كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحداً فلا بدّ
ان يكون كلّ من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحداً نباتياً كما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققنا
في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيّنا فكما لا يمكن ارادة فردين من المهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل
وكون معنى ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بدّ من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه
الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحاً للاخيرة فنرجع اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء
لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت
من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضاً وان حصل التجوز في بعض
اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد
منها على البدل والاقل لا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازاً والحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب [illegible] هو
انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراد
فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد لما
بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع
المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان
الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن
متعدد واحد سواء كان واحداً بالنوع او متعددات نزلت بالواحد مجازاً كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات
الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدلّ على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في
المتبادلة مجازاً ان صحّ وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلاً للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال
ولا يجوز ارادة آحاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانياً على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب
والقِ اصدقائي الا واحداً الا اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية
مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضاً جائزاً بعنوان الحقيقة لانه ايضاً فرد من افراد الاخراج واما
ما اختاره فهو امر فلا بدّ له عليه دليل لمنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملاً للمتصورات المذكورة المتعددة ودعوى تحقق
الوضع لافراد ذلك العموم المقصود الكذائي اول الكلام لانا ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا
تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعمالها في كل الافراد حقيقة
لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا
الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق ايضاً فيحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى
دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على التوظيف والتوقيف مع انا ندّعي التبادر ايضاً وهو
دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب [illegible] واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر
مما سيأتي في نقل ادلتهم احتج الشيعة بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول [illegible] حسن الاستفهام بان المتكلم
هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو ممنوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضاً فانه
اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندنا يحسن ان تقول من الرجل وثانيهما [illegible] ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا

استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعم اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعم ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الوجه الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الوجه الاول ما قاله ان قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم ممنوع بالمثل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره بجامع كون كل منها استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع ممنوع وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الغرض من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المخبرات المقطوع بفعلها وانما يذكر مثل ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ابقاء الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن لما علم من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت ويذرف ان شاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومما يؤكد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام ايضا في الشرط من ان المراد انما هو الابقاء عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشرع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالعود الى البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم على اللغوية وعن الاجمال وقبح تخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي من العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان

للاصل ايضا ما كالقياس والفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرعي الحكيم نعم منها القياس في مثل

النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كابتنائه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع

انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد

يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من

الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في بحث معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك

نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب

ترجيح ارادته وآية ما سلف من التبادر الى انفهامه عند الاطلاق ولم يقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز و

ترجيحه على الحقيقة اما التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال

لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب في كونها من معانيها الحقيقية والاستعمال

في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك

احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه

تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما اختصصنا الاخيرة

لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه نوع

للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الا

على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليله ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور

الهذرية غلط لان النص الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان

تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل

لجاز في المنفصل في النطق ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء

مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة او ان ارادة العموم

بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام

ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على

الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ولا ينفع ذلك دفع محذور الهذرية

لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتحقق للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متيقنا للزوم على

كل التقادير فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول

ويمكن تصحيح الاستدلال على كل التقادير في الجملة اما الاول فمقبول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان

ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز

هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد

القول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب

فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم

الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين وكل ذلك كلها

خلاف الظاهر وان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصح في نفسه

للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص وامّا لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من
الواضع الرخصة في تعليقه بانها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن
كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع المحذور يحصل
بالارجاع الى الواحد فتعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية او بالقطعية او بالاجماع و
نحو ذلك فالقدر الثابت برفع المحذور ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا
تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع المحذورية لرجحان غيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة
اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض وامّا العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل
عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصله يخرج الكلام منه غلط مخالف
لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحصول الاجمال
فصار مثل المجملات فلا بد لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى الحل ولو
والقدر المتيقن بغير عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة انما هو للدليلين وامّا التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم
التناقض وظهور المخالفة للاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار
مثلا فصار مخالفا للاصل فعند انتفاء عمرو في جملة واحدة لدفع المحذورية الى آخر ما ذكرنا في التقرير الاول ويخرج والفرق
بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة
بالحقيقة واما اتفقهما اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف هنا مخالفة
للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد
تكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي وامّا بيانه في
مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداء وهو خارج عن النزاع كما لا
ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى وامّا ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فالمنع ظهور الارادة
وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر التنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بنادر يدل على ان حملهم المشهور
في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال
المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور
الارادة في هذا التقرير مع قبوله ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لا معنى لقولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة
على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول
هنا لان التركيب تم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء
عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في فهم المتكلم هو الاول وان كان المتكلم
رخصة في جعل اللواحق من بعض التوابع وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدق
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول انه ظاهر في ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا
لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان ذلك الظن ويتجدد للمتكلم قصد جديد بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا وامّا قوله فالم يقع الفراغ لم يتم الى آخره ففيه ان ما فيه هو مناف لما تقدم عن المعترض فانه

قيل سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره وكذا وجب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه متمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب وكذا القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا التمسك باصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يتوهم انه هو المراد والتخصيص في الجواب فهذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل فانما يتعين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل لما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي في ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي هو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يعنيها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت الانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب في العالم باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الا بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان روايته اللغة حجة عليه لا اجتهاده ودرايته مع انه معارض بما نقل عمن يجوزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونقل الكسائي على الجواز وكذا يجوز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يحتمل احدهما بل يعين ان يكون منهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يكونا كالكلمة الواحدة وهو فيه مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات فيها ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الصيغة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم يتفل عنه القول ببطلانه الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا مضافا الى انه يصح التجوز بما العلاقة في هذا المجاز ويعتبر خلط العناد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التعبير بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس فيرجع الى ان يتوهم انه موضوع

للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاجزاء فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاجزاء والاخراج من غيرها فان
جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو
الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها انما
من شفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
في كل اخراج ثم ليعلم ان الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاجزاء هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما
ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا تمام وهو من هذا القول ويستفاد هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر بما اخترناه في
المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي تليه دون ما تقدمها فكذلك في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير سلمنا لكن نقول
فارق وسلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الا[خير]
الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه في الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة
الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني رجع الاعتراف الى
الثمانية فتعين اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الا[ول]
فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء يرجح لاحد الاقوال عنده
ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر الخصوصيات واما الكلام فيها واحدا فلا حاجة الى الا[طالة]

قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصصه وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله بردهن بل وفي بعولتهن
للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا
في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص
الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر
واحتج المتوقفون بتعارض الجانبين وتساقطهما وعدم المرجح وفيه ان في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار
لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار ويجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض
فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وفيه ان ذلك
بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وهنا ما فيه اذ المراد بالتجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وهو
المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان تحقق في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم
في الضمير فانه موضوع للجميع لا غير فالاولى الاستدلال لترجيح التخصيص على مطلق المجاز بترجيح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا
في الضمير بخلاف الاول فانه مجاز في العام يستلزم مجازية الضمير ايضا بعلاقة المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان مجازا وفيه ان
الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالا[ظهر]
عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى انه قد عرفت ان الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكونه

وضع الضمير في الاصل لما هو ثابت حقيقة له ان المهمة عوضا ونبيّن ذلك ان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام

وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي في بذلك يمتاز من المشترك كما اشرنا اليه في اول

الكتاب على ما نفصل ضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغايب المفرد يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة

مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا

دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب

ولو بمقتضى الحال او المقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد اما كان باللفظ الذي اريد به المعنى

الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورود على مقتضاه

ح واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي

ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بالنسبة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة خلاف

الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى

مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير

ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم

بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة الظاهر كونه مجازا

الثالث بينا انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال

الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام

المذكور او لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى ياتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام

قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معنى

الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز وفيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا

ام لا والذي يقتضيه القاعدة هو الاول لا الثاني والثالث فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وقبل

التخصيص تقتضي الحكم بعده فهو مراعى حتى يتخصص وبعد التخصص والتفحص ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل

يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يعتبر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص

ولا يكفي اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التخصص الخارج فيثبت مخصص

ما له من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج و

بقي الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم

المخصص الواقعي وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها

مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ

في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان

المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى ونفي العام ظاهرا في الباقي اذ هو اقرب من اصل العموم من الحقيقة

الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي فيبقى في المطلقات ايضا ظاهره في ذوات الاقراء مطلقا

واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يعلم من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو

الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله واذا كان المراد من تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات على

ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوتنا لعدم قطعا لاحتمال الكون غايته الضمير مختصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم

مع انه يمكن الغلبيات فائدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مختصا باستعمال ظاهرنا في علمه

على مقتضى فائدة المطابقة منذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتعين

في الاضعف اسهل [illegible] لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد السؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال او تلك

الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه

اما الذاته وباعتبار الوضع كقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقال نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف

مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا

رسميا وما السؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان

الكفارة او اخص من السؤال مع دلالة النص على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت

لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او يقول في اناثه زكوة فان الاناث

لما كانت هي محل النمو فيها اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ونفيها في الاناث ينفي عن الذكور وكذلك

ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن

الماء فجواب الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال

مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر

بشاة ميمونة على ما رواه العامة انما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ

لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى ان السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ

الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سيبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العموم في

الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاخيار احتجوا

بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى

السؤال والزيادة لا ينافي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد

كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه

المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله وليس ذلك الا لاجل

الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شأن ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة

المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه لو حلف والله لا تغديت

بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث

بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا [illegible] في جواز

تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين

انه دليل شرعي عارض مثله فالعمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون

دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب

عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل بعضه المفهوم

الخاص غالبا من العام المنطوق [illegible] شيوع تخصيص العموم اقوى [illegible] وضاع المجتهدين والجاهلين معا

ما ذكروه في باب التعادل والترجيح لتشويش واضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
في جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد
المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان
التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في عوالي
اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على وجهات التاويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن
من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من الاخذ بالجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض او نحو
ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه يرجع الى المرجحات متمسكا بكون
جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام و
تحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير متين وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم
الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ
العمل بالمتنافيين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص
عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما
امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان
هو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي
كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مفيدا من حين التكلم بقرينة تدل على هذا
المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال
الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام
فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المنافي في الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في
حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا فلا بد من معرفتها
ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام
احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في
الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير

ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه لا ان التجيل المشهور بين الاصحاب قرينة على انها لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك وامّا الذي يجعله
القرينة من الاخبار فامر واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلّي قائما وتومي والاخبار الواردة في انه يصلي
قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثاني على العدم ويفيدا التفصيل رواية صحيحة
كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل وامّا مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا
دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه يجعل الامر بمعنى الاذن و
النهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظ
وامّا المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود
توجيهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فيها فيما لا يمكن فيه
الجمع والعمل بالدليلين ولا بدّ من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في
معنى الدليل فالتخصيص في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مط سيما مع غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بيّنا
بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه وامّا ما نقول من الرجوع
الى مراتب الظن باعتبار المورد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام يخصص به والا فهو خروج عن طريقة
ارباب العرف والرجوع الى القراين ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القراين والا فمع الالتفات الى
المرجحات فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان
او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته وامّا
مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
وامّا مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال
من ان الغفلة عنه لا يوجب فوت المراد راسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين
كما ظنه بعض المحققين لا مكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على
الترجيح فمع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرايط المجاز لا يجوز التجوز في
الاخر وترجح مآل الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم
المقام فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد و
امثالهما ايضا في الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما
لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء
احدهما واعمال الاخر فان التنافي انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلولها اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة
في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب انشاء الله تعالى وفذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح

في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ليس
تمام مدلول اللفظ

ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الآخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا مع ترك
الظاهر انما يحصل بقرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة
ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر ولا تحصل مع ذلك فاما يكون تاويل هناك بمعنى احتمال يتنزل عليه المخالف ولو
لم يكن ظاهرا ولا يمكن فح نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله
على محمل صحيح يناسب تركيبه لما انه وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في تهذيبه
دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا قائل به فان الاثر لا بد له دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى
الواجب كما في قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمال بحيث لا يوجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل
لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه قول الى الخروج عن كلام
الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب
فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم
الامكان بملاحظة العرف [illegible] ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب
الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى
الدليل لدليل آخر وهو لا يصح الا اذا ساواه او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في
مقام الارجاع ايضا كانهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم
الجمع بين الدليلين وامكان بارجاع الاقوى الى الضعيف واما ظاهر كلام ابن جمهور فتعميم ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ
عندنا انما هو القوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح [illegible] ان الرواية صريحة في
ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع
في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها
التفصيل ايضا بتخصيصه ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل
به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغو بالمرة
وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فيقول
انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين
لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل
عليه العام من افراد الخاص وبين نفس الخاص وهو ملغى بالجمع فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقول انهما
تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اسهل [illegible] اما المخالف المراد في نفس الامر
كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فنذكره في احتجاج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص

في الازمان فهو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في النسخ
اما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة لانه عام والخبر
وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة لانه خاص فلكل قوة من وجه فلذا وبالمتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه و
انت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة لا سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز بغير التخصيص من انواع
المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا ولنا وبالاجل
ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما الثاني فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث
الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مرادا له مظنون وكذا الحكم
في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن قطعية مع
المخالفة له انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما
كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع
بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا
يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة
عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا بد في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا
يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبيه فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع
ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالآيات
يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية
ظاهر الكتاب عامة فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضها والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء
بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص
بل يستدل بان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب فلا
اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك
من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف
ما ذكرنا مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولكن ربما ان
خبر الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب
طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يجوز الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة ومتعارضة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على الاطلاق غير
معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب العموم ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا

اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ وايضا يخالف
النقض وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كرّ على ما فرّ منه وثانيا ذكرنا انه يظهر بطلان ما قيل في
هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب
بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مجروحة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة رأسا و
اما الجواب عن الثاني من الشق الاول من الترديد فبان المسلم من التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد
لا جميع افراده وما يشملها ومن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من
النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانيا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض
المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكون في بقائه
علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه
لا معنى له في احكام الله تعالى وامثاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجلي
وهو ثم فان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود وبانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في
ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما
ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الآخر مع عدم اقلية بالنسبة الى الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم
ضوء من شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فيبطل القول بعدم الفرق بذلك وقد يتمسك في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص
ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض
قطعا بدلالة انه لا دفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان اراده
الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا
ثم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل نعم احسن الفصول
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي في البقاء ومن الامر مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى
بان يخصص ترفيه بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية هذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب
التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي
قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون**
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص او بتقدم العام او يجهل تاريخهما و
ان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يتوهما العام والخاص على الاطلاق بل عاما
من وجه وخاصا من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد تراهم
يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما
متصف بالتصف بالآخر من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للآخر في بعض الاوقات وتخصيصه بالآخر ليس
بدليه بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي تقدمه على الآخر وايضا قولهم في الصورة الاولى يبنى العام على الخاص اتفاقا
او على الاقوى ونحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم قطعها

د بطلانها

كونهما باطلا لانهما واسا لما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث
محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الآخر
في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثالث مثل التعارض بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة
المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة وتعين رجحان احدهما على الآخر والا لا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط
مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد التي ذكرها ان محققي الاصوليين استندوا في هذه المسألة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكره
ابن الحاجب ومن تبعه في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين
بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة
بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبمعنى ان البيان منه ثم بالاية للاية المخصوصة وبان بيانه مختص بالمتشابه
ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي
والاطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بحسب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام
على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد
الاجلين يجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا
الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع او ان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها
ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات ايضا
فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب ان الآية اللفظ واقترانها بالحكمة وغير
ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظائره لا يصير حجة على احد واما
المحققون منا مثل العلامة في التهذيب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القروء واية اولات الاحمال وكلاهما
هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء مطلقا
ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيه على المطلوب بوجه
وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة
ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القولين والفعلين او الفعل والقول مع احتمال ارادة القولين
المتصلين من دون تراخ ايضا بان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف
الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا والرجوع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم
فيهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز
في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة وما هو موافق للكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان المبحث

منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص
اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وقد ظهر لك من اتفاق العلماء الا من
شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث
بحيث يشمل العام والخاص من جميع ما ذكرنا سابقا القسم الثالث وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام
المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا عم فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم
وقوع النسخ بعد النبوة وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم
عدم جواز العمل باخبار احاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية راسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والا
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلعم بعد حضور وقت العمل لا
بمجرد تراخي رواية الامام عم من حيث هو عن زمان العام فان الائمة عم حاكون عن النبي صلعم لا مؤسسون للشريعة
فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم
بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول صلعم باقية الى يوم القيمة وان لم نسلم عقلا
ان النبي صلعم اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين و
اخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا و
الحاصل ان الائمة عم يظهرون ما وصل اليهم عن النبي صلعم وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى
في كتابه ومراد النبي صلعم من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشرواني في حاشيته لفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام و
تاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور
كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم
يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وقد تاخر بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون
من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا
لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل
حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث
وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
الشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين
الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص وان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان
كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب
التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي يثبت ههنا
هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانه
لو لم يخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص
على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة

بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس بمزيد توضيح لما ذكره صاحب المعالم في الاستدلال لما ذكره فنقول اما قولنا انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور التعارض وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليس مثل نهي الظالم ان اراد به ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه الا ظني وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه في عموم محل النزاع بل جعله منها في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل التعارض بين العام والخاص المطلقين من بعض صور التعارض مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من وجه وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل فنقول ان عمومية الخاص لا ينافي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فيتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وقد تصدى بعضهم لدفع هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فينتفي النسخ ويتعين التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فانه يتحقق في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما يقال ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان يراد بتعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان تقول ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى

ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى انا نعلم ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت
التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وبناء على مرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لتردد الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا
ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا عليهم السلام نادرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم
كما اشرنا سابقا الا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما نقل عنهم انما هو حكاية ما علم من سنته الثابتة ومعاملته بها انه في الكتاب
وسنته نعم هم ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها ما
وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما الاخبار النبوية فقد عرفت قلتها جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزول آياته
مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد

قانون المطلق على ما عرفه اكثر
الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو
المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي
والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد
حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة بل
صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الا
وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس
لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكليف
والاحكام بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق
الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في
السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات وظهر تعريف غيره وما اخرج من
شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج من هذا الشياع والنسبة
بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول
وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فيجيء ما مر في احكام مباحث
العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وصور واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير
ذلك يجري هاهنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم هاشميا واكس هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم هاشميا و
اطعم هاشميا هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية
التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى
اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا
امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل
منهما ايضا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم

عدم العتق

عدم العتق ح تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او
يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ثم يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان
سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذ علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فهنا مسئلتان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام
على الخاص لشيوع التقييد وشهرته وجعله وانهما من في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما يشير اليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا ولما اسند هذا المنع فقد يقرر
بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا فانه كان مستفادا من الامر المطلق
بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضا بان حمل
الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل هو حقيقة
كما صرح جوابه وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان
اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب
اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق
الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل
يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم يكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام ويشبهم المجمل بالظاهر وما ليس بظاهر فعلم
ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره جماعة وقد يعترض عليه بانه
لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل
به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال
الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون يعني
به قطعا ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتساوي الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هيهنا قدر مشترك يعني يحكم
الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما قلنا تامل والثالث
ذكر سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يحصل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى
يناف مدلول المقيد بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للعقد كقولنا رقبة مؤمنة

على الاطلاق

[illegible] لمعلول المطلق [illegible] ما ذكر [illegible] للتقييد [illegible] المقيد في الواقع [illegible]
[illegible] في بعض شروح الكتاب [illegible]
الكلام [illegible] ذكره [illegible]

انه لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضى المطلق ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزماً لان مدلوله الحصة الشائعة والماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل الذي هو عدم التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى التقييد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اي فرد كان من افراد الماهية على البدل ربما كان مدلوله معيناً في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملاً في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصاً وقرينة على المجاز انتهى ملخصاً وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصوداً له من الشارع سواء فاد به ذكر التعيين او فادته وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امراً كان كاعتق او نهياً لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزماً نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولا يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصوداً بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فرداً منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما بالقرينة بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء خربيل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بياناً للمجمل لا تقييداً للمطلق فقد خبط القائل خبطاً عظيماً واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالاً ومقابلاً هو من الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالاً على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاماً من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال لقد تراءى ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال او لا نحو

اي بين قولهم مفهوم الصفة ليس بحجة وبين قولهم بحمل المطلق على المقيد منه

جاء العالم

جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة غير حجة كما نقله غير واحد في نهاية الاصول
فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يحتجون بكلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو افقهم في حجية ما اذا كان
في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف لو الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا
الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان
عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق
المؤمنة وحصول الامتثال بوجود الطبيعة في ضمنه لا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان تاسيسا ثم
لا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد واول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منها
ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان ... الاعتراض في الجملة ولكنه
لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير حذف المطلق مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي
وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك
تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وقد ذكرنا ما عندنا على هذا الاتفاق في ابتداء قانون بناء
العام على الخاص فليرجع اليه واما خصوص الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب فبعينه انه يفهم منه قبول
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه ولتركه لاحاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما ثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحصر الا انه كما انها
لا لاجل ... وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم
ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما انحصر فائدة القيد فيما عينا والمفهوم فمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل
بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد عرفت التحقيق فيه فتنبه
لنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الا
باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة
تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق
والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا تتبدل بكون معارضه باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق
لكان المطلق مجازا فيه وهو نوع الدلالة وهي متفقة والجواب منع لزوم المغايرة ولا يلزم منه شيء لا تأخير البيان عن
وقت الخطاب لا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة لزوم تقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون
مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والتابع للشيء وهو ما كانا متفقين مع اتحاد الموجب
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا

لا دلالة عليها لانه صنف ولها والمعيبة قال بعض ... الفرق بين المتنافيين ... للاصد ... والاول ...

واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ومثله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكون لا متثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتبين فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن ابن يحصل الحكم بعدم لجواز اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اولـــ ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثر بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصلح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيناه سابقا ولا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع ابدائه في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح الخ ففيه انه ان اراد ان كاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون التقييد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما ذكرنا انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذا العتق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا معنى للعبد ولا عنه في الضرورة لا لاداء ان يكون مراده من تبديل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثبات مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاحكام في الشرع والعرف اذ المقصد من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصد بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي يفيد العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداه من العبيد فهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا للمكاتب ولغير مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا صيدا اما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان تبقوا اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك ويدعى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل وكذا فرق بين الاقسام المتصورة فيه في كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عند مطلق وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق بالذكرة والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والماوّل

فالمجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال

كالمنفاد او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اذا اراد منه فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وفي ذلك ما في الاخبار مثل جاء
رجل من اقصى المدينة وما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة او اريد بها المؤمنة والصدا
ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر و
مرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني ومرادهم بما له ظاهر هو الظاهر على الاول
وفي النظر الاول فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا و
كون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند
المخاطب فهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام
ونوع خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يقولون انه مما له ظاهر
فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي ولو اريد الحصر او عشا
باعتبار امكان صدقه على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشرة لا غير والتضعيف انه يرجع الى الاشارة الى القدر
المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فان الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك
اراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق
انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوي المجازات واما
المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او
باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها
وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب
زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب ولغيره مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم
ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة
الفائدة فيه مثل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ودفع في الاثابة والاجبار اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد يمنع بعضها وستسمع تتمة منها في مقامه الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في
اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها
وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير
مقتضاها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منها كما يقال توضأت بيدي في الماء اذا غوصها الى الاشاجع والى الزند والى
المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا
يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك الاستدلال في القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان
بيده وجع يقال له اي موضع من يدك به وجع لا اي يد منه به وجع لصحة الاستفهام بالنسبة الى البعض والجزء مع
انه موضوع للمفهوم الكلي الذي يصدق على مجموع تلك العضو لا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء
لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الابانة والمقاتلة والابانة وتشبيه في مقابل اليد بدون زيد لان الانسان الا

لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقام بنحو القبيل كما لا يخفى عليك ان كلها
مثل اليد بنحو قبلت زيدا او رايت انا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا وانا رايت وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في ابتداء
في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون فاء
اجزاء لكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع
واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق ينبغي التنبه له في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا
في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى
الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول لمن اشتغل في اول
طلوع الشمس الى الغروب بعمل بقصد نوبة عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوما يبرئ ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا
لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام وقفه وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف
اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا
حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك تقول بت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده
وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه
وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا وجرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده
لا تامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابن كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك
يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع [illegible] اي يده لا اي جسده وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم تكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن نقول تخلصا عن الاجمال بينا انما يتم من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف
الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى
الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل
مسحت راس اليتيم بيدي فيوجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو
مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اتفق [illegible] فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل
لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها لكلا
المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض متمسكين بانها اذا
دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي
وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا اعتبار بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع
ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني اختلفوا
في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي
فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة

والصيام

والصيام اولغويًّا اذ الحكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات فقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فح يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود بعض اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ح فاذا امكن الحمل على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم امكان اعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع ثبوت الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي ذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات اركان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب بان نفي المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعتبر من الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال فاذا تردد الامر بين مذهب المجاز بن فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا في اوائل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى التزام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة التمام الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف وكذلك نفي ما لا يعتد به اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز فظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه لتناقض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكل ما غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء واسند حيثما ان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري فهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشري وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستسقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة تلك القرائن المنكوح والموطوءة من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض الفوائد منها نعم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان تقتضي ان يكون المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الا

والبنت بدون قرينة على ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من جهة النكاح فيشكل بهو في ذلك وكذلك البنت في
مقام لم يظهر قرينة على انّ المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى انّ الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال والظاهر انّ
مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل آية التحريم المتقدمة فانّ المراد بيان من يجوز
نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب انّ الاجمال فيما لا قرينة فيها بشيء يمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على
الجميع لئلا يلزم العبث في كلام الحكيم وعراءه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بانّ تحريم العين غير معقول فلابد من اضمار
فعل يصلح متعلقا له لانّ الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لانّ الاضمار
خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال و
اجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لانّ ظهور ما هو المقصود في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في
ذلك فالتحقيق في الجواب انّ ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المتساويين فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك
فقوله وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع **فصل** المبيّن نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة
وهو قد يكون مبيّنا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فانّه لشمول علمه تعالى بكل الاشياء بنفس اللفظ لا
بشيء خارج وفي هذا المثال تأمل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا
لكنه ليس مقتضى اللفظ وقد مرّ في الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال
كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما ويسمى القسم الاول بالمبيّن اما ما
وامّا الاسم فمن باب صيغة الركيبة فانّ اهل اللغة وضعوه مبيّنا والبيان مأخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرق
بين الشيئين وهو امّا المراد به فعل المبيّن وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم وامّا الدليل على ذلك
اي ما به التبيين وامّا متعلق التبيين وهو المدلول فهو معناه ح العلم من الدليل وقد يسمّى ما به البيان مبيّنا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى امّا القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها فانه بيان البقرة
في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور باتيانها
وامّا الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد
ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بيّن الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ترك
في الثانية بعد قنوت فانه يدلّ على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا امّا يعلم بالضرورة من قصده او بقوله انّ ما
فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال
الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم انّ هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مبهم
مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
في جواز كون الفعل بيانا محتجا بانّ البيان بالفعل يوجب التطويل فيتأخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد
يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا
احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه
ثالثا انه لا منع في هذا التأخير سيما اذا كان لمصلحة وردّه بانّ امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم
اذا كان عن وقت الحاجة فهو خارج عن الفرض **فصل** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تأ

بيان المجمل

بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وأمّا تأخيره عن وقت الخطاب ففيه أقوال ثلثة المشهور

الجواز وفصّل بعضهم فجوّزه في غير ما له ظاهر وأمّا ما له ظاهر كالعام والمطلق والأمر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير

البيان رأساً وأمّا مع البيان الإجمالي فلا بأس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان في المنسوخ أيضاً فذهب إلى

لزوم اقترانه بالبيان الإجمالي بأن يقول وقت الخطاب أنّ هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للإجماع من العامة والخاصّة

على عدمه بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقاً عدم المانع عقلاً ووقوعه في العرف و

الشرع أمّا الأوّل فلما ستبيّن من ضعف ما تمسّك به المانع وإمكان المصلحة في التأخير مثل توطين المكلّف نفسه على

الفعل والعزم عليه إلى وقت الحاجة وتهيّؤه للفعل حتى يكون عليه أسهل بل قد يكون التأخير أصلح لأنه مع اقتران

البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه إلى وقت الحاجة سهل وأمّا مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلّف

به أشقّ ممّا هو مراد في نفس الأمر فيوطّن نفسه على الأشقّ والأسهل مع أنّ المطلوب منه هو الأسهل وفي صورة اقتران البيان

بإرادة الأسهل لا يوطّن إلا على الأسهل ولا فرق في ذلك بين الأوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهّم بعض القائلين

بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً من عدم جوازه في الأخبار والحكايات نظراً إلى أنّها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها

التفهيم ولا بدّ أن يكون مقترناً بالخطاب لا وجه له إذ من الجائز أن يكون المراد من الخبر لا زم فائدته مثل أن يعتقد على ما هو ظ

ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تأخّر زمان الاحتياج إلى بيان نفس المراد والعلم بأصل الخبر وحصول فائدته

مثل أن يقول قتل فلان فلاناً مع أنه ضربه ضرباً شديداً لأجل أن يغضب لي لبا شرو تسوئهم أو لأجل أن يفرح أعدائه ويحزنهم ثم

يبيّن أنّ المراد الضرب الشديد وأمّا الثاني فكثير لا حاجة إلى البيان أمّا في العرف فلأنّه يصحّ عرفاً أن يقول الملك لأجل

من عمّاله قد ولّيتك البلد الفلاني فاذهب إليه في وقت كذا وسأكتب لك كتاباً فيه بيان ما تعمله هناك وأرسله إليك

بعد استقرارك في عملك وأمّا في الشرع فمنها قوله تعالى ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما هي وما لونها ولم يبيّنه ثم يقول إنّها بقرة

لا فارض ولا بكر إلى قوله تعالى فاقع لونها تسرّ الناظرين وقيل إنّه ليس من هذا الباب لظاهر قوله إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنّه يفيد

التنكير وقوله وما كادوا يفعلون فإنّه ظاهر في تقديرهم على الفعل وأمّا السؤال تعنّتاً فشدّد الله عليهم وينقل عن ابن

عباس أنّه قال لو ذبحوا أيّ بقرة لأجزأتهم ولكنّهم شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم وفي عيون أخبار الرضا لو

عمدوا إلى أيّ بقرة أجزأتهم ولكنّهم شدّدوا فشدّد الله عليهم أقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتأخّرة وقوله

ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي أنه بلغ إلى ملء مسكها

ذهباً فأرادوا أن لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك وإنّما بهم الوسوسة ما أقدموا عليه وأمّا قول ابن عباس فعلى فرض

تسليمه لا حجّة فيه وأمّا حديث العيون فمعارض بما في تفسير الإمام ع وبما في تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق ع وغيرهما

ومنها قوله تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد

منهما مع تأخير بيان تفاصيلها من الأركان والمقادير واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن وأمّا بيان القائل

في تأخير بيان ما له ظاهر فيجيء وأمّا وقوعه في العرف والشرع أيضاً فأكثر من أن يحصى منها الآيات المتقدّمة في

حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانّين لبقائهم إلى آخر الامتثال جامعاً للشرائط

مع أنّ الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلّي قد يموت بين الصلوة إلى غير ذلك واحتجّ المانع مطلقاً على

عدم التأخير في المجمل بأنّه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو ممتنع لعدم فهم المراد وجوابه

منع الملازمة للفرق بينهما فإنّ خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من أصناف الكلام وضروب القول حتى

لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال باتيهما تبين له انه مراد ولو فرض في خطاب الشرع بالوجه حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام
تبين له بحمله تفسير له فلا يتم بطلان التالي رح وامّا عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتج به المفصل ولما ذكره وتجيب عنه واحتج
المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فتقبيح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة و
هو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل في ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما
المجمل فيما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة انتهى بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة
وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا وبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة
شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة اغرائه بالجهل وهو قبيح وفيه منع كليته
لكثير من الغايات ووقوع التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات
وجزمه انما كان من جهة خوفه من ان يتوهم بعض النبي بعده لا يليق مدح ابراهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك
والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط
فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل
له هذا الثواب ثم يتبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه
يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه وما
يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا نظم الا شيء انه يحمل اللفظ على حقيقة حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة
المتعقبة بمخصص وانهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع
المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة
يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان
احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة
وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما
استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما
يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل
لمدخلية التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير
مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء وكالقرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل
منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في عدم الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في
عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
ويلتزم فيه الاغراء ونمنع فيه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما
خوطب به المخاطب من لسان الشرع مواجها له مريدا افهامه والعمل به على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم

جواز تأخير بيان المخصّص عن وقت الحاجة وأمّا عن وقت الخطاب فإذا أخّره فيلزم الإغراء جزماً لأنّه يحمله على ظاهره فالتحقيق
في الجواب منع قبح ذلك الإغراء حتّى يتبيّن له المخصّص إمّا بذكره له قبل وقت الحاجة أو إحالته على راوٍ أو أصلٍ أو كتابٍ وأمّا
إذا لم يكن السامع ممّن يراد فهمه للخطاب كالعجمي الفصيح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتّى يترتّب عليه أحكام الخطاب بل هو
مخاطب بالأخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج إلى العمل به وأمّا إذا كان العامّ من باب الأدلّة الواردة من
الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة إلى أمثالنا على ما هو التحقيق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محلّ النزاع
فإنّ الكلام في لزوم الإغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العامّ الذي رأيناه أو سمعناه مع ما يقتضيه سائر
الأدلّة التي لم نعثر عليها وهي في الأصول يقيناً أو ظنّاً لا خصوص العامّ وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصّص
في الأصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الأدلّة لا بما في هذا الخطاب فليس من باب الخطاب على أنّه ظاهر وإرادة غيره
أيضاً وهذا الغرض الحاصل في زماننا الآن هو أيضاً قد يحصل في زمن الأئمّة إذ ليس كلّ أحد في زمن الأئمّة يسمع الخطابات شفاهاً
عموماً كان أو خصوصاً بعنوان أنّه يراد منه فهمه والعمل به بل الأئمّة كانوا يقرّرون أصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين
أخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامّة وبسنّة النبيّ وغيرها فالكلام في الإذعان بكون العامّ
باقياً على عمومه أم لا في غير محلّ الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعامّ المخصوص شفاهاً مريداً به الإفهام مع عدم
إسماع مخصّصه وما نحن فيه من قبيل الأوّل وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع أنّ الشيوع والغلبة
في التخصيص زاحم أصالة الحقيقة في العامّ وذلك لا يوجب تأسيس القاعدة التي بني عليه الأمر وهو أنّ مجرّد احتمال التجوّز
يوجب التوقّف عن الحمل على أصل الحقيقة مع أنّا قد أشرنا في مبحث البحث عن المخصّص أنّ البحث عن المجاز معنى والبحث عن
المعارض معنى آخر ولزوم التوقّف عن العمل بظاهر الدليل حتّى يتفحّص عن معارضه عامّاً كان الدليل أو غيره من الظواهر مثل
الأمر والنهي غير التوقّف عن حمله على أصالة الحقيقة حتّى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقّف الذي أورده المجيب من
باب الأوّل لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه أنّ المنسوخ لا بدّ أن يكون ظاهراً في الدوام وإن كان عن
القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم أنّه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم إلى القول
بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالي وهو باطل فأمّا الجواب عن قوله إنّ الخطاب وضع للإفادة إلى آخره فهو
منقوض بتأخير بيان المجمل وثانياً بأنّ الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت
وجوب البيان في المجمل وغيره على الله تعالى إنّما يجب لمن يريد الله إفهامه الخطاب دون من لا يريد إفهامه للزوم التكليف
بالمحال لولاه في الأوّل ودون الثاني ثمّ الأوّل قد يراد منه فعل ما تضمّنه الخطاب إن تضمّن فعلاً كالعالم في الصلوة
وقد لا يراد منه إلّا معرفة المفتي وإرشاد الغير كمسائل الحيض للرجل والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب أيضاً كالعوامّ
بالنسبة إلى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة إلى العوام ومسائل الحيض بالنسبة إلى النساء
وتكليفهم الأخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى النصّ في أقسام المحكم وعرفت معنى المأوّل أيضاً ونقول
ههنا أيضاً الظاهر ما دلّ على معنى دلالة ظنّيّة راجحة مع احتمال غيره كالألفاظ التي لها معان حقيقيّة إذا استعملت بلا
قرينة التجوّز سواء كانت لغويّة أو شرعيّة أو غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما أشرنا إليه سابقاً وأمّا
المأوّل فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وإن أردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية
له والقرينة إمّا عقليّة مثل قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ومثل يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء وأمّا لفظيّة كحمل
آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات

فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالاية تدل على ذمهم وردعهم عما اعتقدوا انه تعالى يجور في ذلك بل انه يصرفه
في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة
بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء
قارنها القرينة او فارقها ومع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد
والمحققون يقولون ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد
في الاية ليست مجازا بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة
على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا كل المجملات التي
لها ظاهر ويتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل
احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر اراده ثم اخبر او نصب قرينة عليها حين التكلم بها فاختفت علينا ولا يجوز
ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يقوم عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار
الرجحان فالمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه
تفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واختلاف الاذهان وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احد
ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل قريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا
فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

المقصد الاول

في الاجماع **فائدة** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حجيته مورد وقد اختلف
العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف حد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار بعد الاجتهاد لعدم
اعتبار وفاق العوام والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما
الشيعة فلم يهتم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون
واما ما ذكره العلامة ره ولعله لكلام القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائي رحمه الله
عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني
لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجماع ما مضى وما ياتي ولانه لا يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد
يوافق ذلك مع ملاحظة العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من نبيهم ثم ان
اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر
العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة
الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا
في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم
ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم ومتاخريهم يقولون اذا اجمع علماء امة النبي ص على

165

على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقتهم
له فان قيل لو علم انه قال بمثل ما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف
يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك مثابه كلية الكبرى في الشكل الاول فانا نعلم بحيوانية الانسان في ضمن قولنا كل
حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبه
يندفع الشبهة التي يوردونها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم و
امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام
وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انا علمنا بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان
الامام في جملتهم فهو حجة ومما ذكرنا ظهر سر اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين مع العلم الاجمالي
ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى لعلمهم انهم يريدون به مجهول النسب فذلك و
حاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا على هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق
الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن
الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل واما قال بعضهم
ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر
وثانيهما ما اختاره الشيخ ره في العدة بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا
ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من
ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم و
ثم ان هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجدنا الامامية على قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له
مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال الشيخ انا لا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم
يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع
من بعض عباراته في العدة وهو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال ايضا ذلك في مقام اخر وهو فيما
لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه
احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال لو وجدنا ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
دليل من كتاب وسنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف
في باب ازاحة التكليف فمتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يجب على الحجة الذي في ضمن من الكتاب و
السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه
معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان
يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين رواة
اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره ليس تقريرا لاجماع على الخطاء لما كان

باطلا وجب على الامام دفع ذلك فهنا يتم نقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف مثلا مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي له
نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل فلذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا
عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك فانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم
يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره لا مطمع في هذا رد هذا القول السيد المرتضى قال ولا يجب عليه الظهور
لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده فحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى عصرنا هذا والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود فغيابه
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانه لو وقع الاختلاف يبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف
الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا
من ان عدم اظهار المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي ذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها اقتضت خلو الزمان من الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقريره كل الشيعة على امر مع ان
الحكمة اذا اقتضت ابقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر
بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم وبين ما هم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا
يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم فيه في المسائل الخلافية
وعلاج رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم رفعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات
بانه راض بكل طرفي النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول وفيه نظر بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقضا
العامة وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كونه تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو
لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتأخر عنهم في المسألة اذ دلالة بقائهم من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في
الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا
القبيل وح لا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لمن بعدهم الا ان مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة
لانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو حم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضا الامام
بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز
رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يسلم الا من حيث كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب علم رضاه بمخالفتهم
اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه
الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاحاد مثل قوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمنع اجماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن

الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع
ان مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها فانها اشبه ما اختاره جماعة
من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف
لهم وكذلك يمكن العلم براي كل رئيس مع الاطلاع على اقوال بعضه كما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا
عن راي فقيههم ولا يعتقدون الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف
لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق من قبيل
زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم
من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريق ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة
لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم وهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه
ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتواهم بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم نسبوه
في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفوا الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر المخالف واذا ادعى
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا
عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر
ضعيف غير تام الدلالة منقطع فغاية الوضوح واما انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في
اكثر المسائل ونقل ما يوجد خبر ضعيف في بر قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان
كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر على كل فعل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه
لامامهم وتبعيتهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوز العمل بالقياس والاستحسان والخروج من مدلولات
النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك فاذا ذلك يكاد [illegible]
بنحو منكره الجواب بل الانظم اقتصار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا ينقلون بعض ذات
الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس بحد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوات الخمس وستر الحاجبين وعلمنا المتقين يجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير
بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دينهم ومذهب امامهم
كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى
اهل هذا الدين والمذهب فان الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون
حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع جماعة يفيد بنفسه او مع انضمام بعض القرائن
علم رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر مخالفة الغير بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب في العلماء بل
نفس الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زماني الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر

في نظر بعضهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين
او المذهب قلت هب انك كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يبلغوا الى القول بذلك وان لم تكن من اهله فاسمع لبعض الامثلة
منها ان الحق نفسك [illegible] لك فلاي شيء ودلت على نجاسة الغسالة من الجلاب باتفاق مقدار [illegible] من البول فهل
يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان فهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا
عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد تجرءون عليهم جدا وان قلت دليلهم فيه
الاجماع من اية او عقل او غيره فان بان كنت من الصادقين والا فاعترف بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع
الاعصار والامصار على ذلك وقد وافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم كيف يستدلون على نجاسة ابوال ذوات ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله اغسل ثوبك من ارواث ما لا يؤكل لحمه قطعا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا
اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات اناء كوز او كأس ونحوهما وكذلك البول
غير الروث الى غير ذلك من الخلافات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة
فليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكل غيرهما من الملاقيات وكذا في مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسة وبعض الماء الخاص
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل على بعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالجرد الميت والعذرة في الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء وهو الشاك من جهة
الامر بالتوضؤ ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضؤ ومع ذلك العلماء يفصلوا بالعمل بالروايتين
ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب في عدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت
شعري من ينكر حجية الاجماع او امكانه ووقوعه والعلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انه فهم كذا من اللفظ
فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم منها لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة
وبعضهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما يبقى فيها
مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية
ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان يجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول ان كل طريقة اهل
نبي في بعضها مما يتم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس
وامثال ذلك فهي مما ينبغي بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه
الطريقة من نبيهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك فيحصل العلم او منكرا
يعتد به لندرته وظهور تعاقره وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي
لا يحتاج اليها جميعهم بل يكون علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددون عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة
بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع
بهم فيحصل لهم الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة
رئيسهم فكما ان البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة

ذكر المخالف لو كان هناك مخالف فكلف في الاجماع الوجه هو ما خطر لنا مع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو خفي في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي
ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم غلطه وخطاؤه من اجل شبهة او لم يطلعوا عليه واوى اجتهادهم وسعيهم
الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعى الاجماع كما سنعرفه بما بعد وبالجملة فكما يمكن
حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع
العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما
لو جاء الاف رجل من تكثر واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك
الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فانه ليس يكون ذلك قول النبي مختص بالعلماء بل
بعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة وهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وتميز
الكثرة المعتبرة والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا
لا حاجة لنا الى التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه
حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها من جهتين احدهما بيان بطلان الامر والثاني اظهار انه ما اثبتوا به
حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الا انا خلفهم بعد ابطال المستند ومن في التسليم
منهم ودينهم فنقول اما ابطال طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم
او منع تحقق الاجماع المصطلح فيما يعتبرونه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيهم لا مع ان حجية الاجماع عندهم
ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وجعفر على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن
جمهورهم على حجيته واختلفوا ايضا في اعتبار ما في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون
بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهرها لا لزمنها فاما الآيات فمنها
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه
تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول لكانت فيه مستقلا فلا حاجة
في حرمته الى ضم غيره معه فيكون تأكيدا لكن مخالفة غير سبيل المؤمنين مستقلا ولذلك حتى تنضم الى مشاقة الرسول فلا اثم الا
مع التمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لمنع العرف لان الانضمام
في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان تأكيد المتبع في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف
والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وان سبيل المؤمنين ليس على حقيقته بل فيه مجاز اذ لو اريد
هو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وهذا مما ينبغي اصحابي هذا المقام بالاحاجة الى
ايرادها والاوجه ان يقال ان المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين فيجب عليها اتباعه ان مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم منه وجوبه والوعيد على تارك المتابعة
انما لا ينافي ان تارك المتابعة انما هو متابع غير سبيل المؤمنين كما نقول ان المتابعة امر وجودي يحصل بعنوان
المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان الوسط
كل شيء عدله وخياره في اللغة من عدله الله تعالى بكونه معصوما عن الخطاء فهم فيما يطلبوه وهو باطل وما نحن فيه فكذلك

اذا اجمعوا الا مطلقا نفيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص فيتجه على التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر
في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذلك الامة مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار
فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم
وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالاية مثل هذه الدلالة لا تدل فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا عليهم السلام كما يظهر من تفسيرها من اهلها ومنها قوله
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه انه على تقدير تسليم عدم وجوب الرد لم لا يجوز
من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من غير نقل
او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تعالى تنازعتم وردوا فردوه لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة لزوما هو قوله لا تجتمع امتي على
الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك و
فيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادونهم عليه
فضلا عن تفصيلهم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما
اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات ولا
يتوقف تحقق الاجماع على اجماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واخباره موافقة الاخر وتفهيمه بالاجماع
المركب او بعدم القول بالفصل بعيد وهذا واضح الا ان يتم بدعوى اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي
الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز
اجماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم
ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من
حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو تنبيه على اكثرهم وسيجيء في مسئلة نقل الكشي (?) طرق الاجماع
الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال بعد ما اتحاد الفرد من لفظ الاجماع ولا
من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجمعوا عليه فهو
صواب فهو تقييد بلا دليل نعم ثم ذكر العلو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية فيفيد العموم
لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجماع
الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء والظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كونه خطاء
ثابتا قبل الاجماع فالغرض نفي اجماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب و
ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والمناسب لما هنا الرواية وما في معناها
ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويشبهه ايضا ما رووه من قوله لا تزال طائفة من امتي
على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفي اجماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة
من امتي على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون
حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لان الاجماع من حيث انه
اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فهو مع ما فيه من اكثر ما تقدم من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها
معقول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله نعم ولكن لا ينبغي صدوره عن الخلق وتمام الكلام في البلاغ تمامه

واما الادلة

١٨١

وأمّا الأدلة العقلية التي أقاموها على ذلك فأقويها أنّ العلماء أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع فدلّ على أنه
حجة فإنّ العادة تحكم بأنّ هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرّد تواطؤ وظنّ بل لا
يكون قطعهم إلّا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نصّ قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للإجماع حقّاً
وهو يقتضي حجية ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأجيب أوّلاً بالنقض بإجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود
على أنه لا نبيّ بعد موسى وأمثال ذلك وردّ بأنّ إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه
كثير وأمّا في الشرعيّات فالفرق بين القاطع والظنّي بيّن لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع اليهود والنصارى عن
الاتباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فإنّما يرد نقضاً إذا وجد فيه ما ذكرنا من
القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بأنه لا حاجة في هذا الاستدلال إلى توسط الإجماع على تخطئة المخالف لأنه لو صحّ
لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الإجماع عليه وجوابه أنّ كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما
يكون كلّ حكم منهم ظنّيّاً مستنداً إلى أمارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولعلّ لذلك قال في الاستدلال أجمعوا على
القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ثانياً بأنه مستلزم للدور لأنه إثبات للإجماع بالإجماع وردّ
بأنّ وجود هذا الإجماع الخاص دليل على حجية الإجماع لاستلزامه ثبوت أمر قطعي يدلّ عليها كما أنّ حجية الإجماع موقوفة
على وجود هذا الإجماع الخاص ووجود هذا الإجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع وكذا دلالة النص على وجود قاطع
يدلّ عليها لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات وأقول إن كان مراد المحتجّ
من حجية الإجماع هو حجيته من حيث هو إجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح أكثرهم فلا يتمّ الاستدلال لأنّ مرادهم
إن كان من العلماء المجمعين حتى القطع بتخطئة مخالف الإجماع علماء الإمامية أيضاً ومن الإجماع الذي يخطئ مخالفه ما اشتمل
على الإمام المعصوم فلا ريب في حجية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الإجماع من حيث هو فلا ينفعهم وإلّا فإن لم
يعلم دخول المعصوم أو علم خروجه عن الإجماع الذي يخطئ مخالفه فلا نسلّم إجماع جميع العلماء حتى الإمامية على القطع بتخطئة
المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الإمامية على القطع بتخطئة المخالف وإن لم يعلم دخول المعصوم
فيهم فنقول إن كان موافقة الإمامية في القطع على التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية
الإجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للإجماع المصطلح لا لأجل قضاء العادة بذلك فهذه منه فيمتنع أيضاً حكم العادة على ما
ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في أمثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الإجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الإمام
المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الإجماع لأنه لا يتحصّل ذلك عندنا أيضاً مع أنّ القائل
المسلّم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب
بأنّ الدليل إنّما مضى في إجماع المسلمين من غير تقييد واشتراطهم خطأ المخالف مطلقاً لا يجدي ما فيه فإنّ دعوى كونهم
قاطعين بتخطئة المخالف لا بدّ أن تكون قطعية وتحقّقه بظهور اللفظ في إرادة العموم لا يكفي في ذلك مع أنّ المجمعين على القطع
بالتخطئة لو ادّعوا ذلك في خصوص مثل هذا الإجماع الذي لم يبلغ عدد حدّ التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة
على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن أن يقال فيتمّ الاستدلال بناء على كون المطلوب إثبات الحجية في الجملة لا مطلقاً
وكيف كان فما ذكروه من الأدلة من العقل والنقل لو تمّت فلا يثمر لنا بل ينفعنا ولو لم تتمّ فإنه لا يخرج من تأييد لإثبات
حجية الإجماع وأكثر أدلتهم مما ينقض مذهب الشيعة في حجية الإجماع تظهر لمن تأمّل فيها بعين التدقيق والإنصاف
ولنذكر هنا شيئاً من الشكوك والشبهات الواردة في المقامات الثلاثة المتقدّمة ملخصاً عنها فمنها ما ذكروه

في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما من قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل
ولم ينقل ولو نقل لا يغني عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء فما قلنا الا لاختلاف الدواعي وقد يمنع حكم العادة
بنقل القطعي اذ اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع فنقله ما ثبت لا يغني عن الاجماع لظهور وكان الفائدة في تعدد الادلة
سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ويمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة
معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه
لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم
مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او الفتنة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم انه حجر او اسير في المطمورة او كذب
في قوله او كذا مع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال قبل الاستماع عن الاخر وفيه انه شبهة في مقابل البديهة
لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب
علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن
حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب انا عيان العلماء عن مصر فعصر باجمعهم في ذلك
فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك الا امر عقلي حتى ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء
مجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ابعد مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها
ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره
وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين
من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو
في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على
رايه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان العلم الا
كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب اقوال شيعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع
عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية
الاجماع وتواتره لا حجية كاتر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذلك المحققون من العامة
وتسمية بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث
انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود المخالف لا ينفي الحجية وكذلك اختلاف مدلول الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا
يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو
حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين الفقهاء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب
بل وكذا مجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي في العلم الاجمالي ان غير الخارج من الذين علم انهم ليسوا باماما

كلام منقفون

كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام منهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره عنه مع عدم
اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام
والنظري اليقيني منها ما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحصر والتتبع
مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان
ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا اعتقد الصدوق وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان الاجماع على عدم
وجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق مخالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان
الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقينيا او ظنيا واليقينيات مختلفة
في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل
به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف تحكم ثم لا نضايقه من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في
ذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول
الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين
فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفة
الواقعة في سائر المسائل وسائر العموم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** الاول اذا افتى
بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين ولم يظهر انكار له فهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل
للنظر او لاجل النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة
البلوى بالتكرر بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة لذلك ثم ان الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في
زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث
يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا يعتد بها ... ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا بالشرائط التي
اعتبرناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى
زماننا هذا الا النادر منهم ومعلومية نسبهم ... مع قضاء العادة بان المستند لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة

جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن
موافقتهم لرئيسهم مما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي ولو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما
صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل
الفقه بل كلها من هذا الباب مما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا
سواء انعقد على طبقه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق اهل
هذا العصر الغفير المختلف المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا واصحابنا لا يعملون
بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص وهو المطلوب نعم يتم بظهور الاشكال فيما لو استندوا الى علة غير معلومة
المأخذ كما استدلوا على لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه
لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يجاب بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق
امر على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فان حصل
من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة
غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم يتم على ما اختاره من الطريقة
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يقول كلاهم بما
ذكرنا سابقا من ان المراد من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة
الاجماع فيكون في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم فيا لجملة
انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن انكار امكان حصول
العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين
وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما
يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه
والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه
والى ما بينا يرجع كلام العلامة ره في جواب ما نقله في لم عن بعض علماء اهل الحلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم
بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان
ينقل بها تبدل اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك
لا ينافي ما ذكره بعض انما منع حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما ادعاه
الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل
واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب لانهم عدول ثقات
وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما
ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف في هم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلوا
ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية
الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك

نظر وانصاف

نظر في الغفلة والاشتباه عليهم لا منعهم واخطاء الخطاء لا يوجب الحكم ببطلان الامر في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن
الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباه الامر في مدركه وكذلك
لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكرها الشهيد ره في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى
الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا بل لان
الاجماع الذي يعتبر مطلق مصطلح المشهور كما ستعرفه او ارادوا بالاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا
حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول
بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او
كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها

التنبيه الثالث

الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة كشف
عن راي الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما
قال الشهيد ره في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من
الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم
عليه وانهم لا يزيدون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى
قول اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون
بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل
فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع تعدد هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول وستجيء منه ره في مباحث الاجتهاد
استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارض
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في
الذكرى

التنبيه الرابع

الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية
فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى اقول لقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به بيان ان يكون الظن الحاصل من جانب الشهرة اقوى من الظن الحاصل من غير المشهور ولما كان المفروض في المسئلة السابقة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ
النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه
والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل فيقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول
سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح سيقوى جانب
الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم اعترض صاحب المعالم على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة

هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده فانه اكثر ما يوجد من الشهرة في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبيناً الوجه فيه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده
تأييداً لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند
الحكم فلا بأس حينئذ بتبعيتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ
فهو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف فاذا نسبنا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع نص جميعهم بحرمة
التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيراً بل الكثير من مخالفة
القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه في كتبه مختلفة بل له
في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعيته في اي فتوى من فتاويه وتقليده في اي كتاب من كتبه
فلّما يوجد قول بين الاصحاب الا والشيخ موافقه فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما
كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم
على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان الشهرة ربما كانت موافقة للخلاف والمبسوط وان كان
بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا فالحق انه يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم
وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضاً وجه لكونهم ادق نظراً واكثر تأملاً وتدبراً فالحاصل ان من هو وافقه منهم فعلى
المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات ولهذا وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف فربما رجح
عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهوراً لا اصل له واخرى وجدناه مستقلاً في الحكم و
محلاً للاعتماد ثم اعلم ان ههنا كلاماً وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها
وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول به القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة فلا منافاة وبعد الفراغ ابتناء المسألة الاصولية على دليل
عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو لا ينافي ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن
الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس في الظنون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية
والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجماع الشيعة على رواية ابان ثلاث وهذا ليس
كاشفاً عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيح ومراتب الظنون **فائدة** يجوز خرق الاجماع المركب
عندنا سواء كان مركباً عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الثالث فيما اجمعوا عليه فتارة يحصل الاختلاف بايراد حكمين
او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الائمة ثم حكم اخر منها خرق وقد يحصل بالاختلاف بايراد
حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم اخر في فرد اخر مثال الاول ما نقل من الشيعة منحصر في استحباب الجهر
بالقراءة في ظهر الجمعة مثلاً والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب مثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة
ثم وجد بها عيباً فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجاناً
[illegible]

خرق الاجماع

خرق للاجماع المركب ومنها الثالثة ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فبعضهم بوجوبه في المرءة قال به في الغلام
ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرءة دون الرجل خرق للاجماع المركب
وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فانها مما اختلفت فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب فقد يجمعنا قولا بالفصل وقولا يجوز القول بالفصل ويمسكون بعدم القول
بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في
حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته
ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل
وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل فهما متغايران من الجانبين
فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة
الجهر في ظهر الجمعة وعدة الجارية الموطوءة وامثالهما ومادة من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما نتلي
فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين واكثر فان نصوا على عدم الفصل
بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحصل التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام
او بعض الاحكام وله صور ثلاث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول
بقوله تعالى اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذا سائر احكام النجاسات
فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا وهذا في الحقيقة اجماع
بسيط ولكن هنا اجماع مركب ايضا وقد يوجد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب
وكذلك بنجاسة القليل الذي محل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسات
والاخر يقول بعدم نجسيته بشيء منها في شيء من افرادهما وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع عدم الانفاق على
الفصل فهنا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما
بخصوصهما وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم يجب ينعقد
عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل
ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وكذا في عكسه
بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا وكذا اثبتنا جواز بيعها وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم انفاقهم
على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مسئلة
من ورث العم وترك الخال لزوم منع احدهما منع الاخر لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض ومسئلة زوج وابوان وامرءة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال ثلث
الباقي بعد فرضهما قال به في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وبعكس اخر وان لم يعلم اتحاد
الطريقة فقال العلامة ره المحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه ومثله وكذا

منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في التلويح والذي يدل على مذهبنا
عدم الجواز كون الامام مع احدى الطائفتين قطعا او [illegible] نفي الاثم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام من القولين
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق
الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام
يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد ذهبوا ايضا الى ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز و
فصّل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فههنا
مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم
بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما الممتنع مخالفتهما قالوا ولو ابقيناه لامالهم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل
الذمي وبيع الغائب واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة
والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة
القول في القضية الكلية ان سلمت من باب الالتزام البين بمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل
الجزئيان كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة لقول
واحد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما واما ما قيل من ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه [illegible] ان اللازم لقولهم انما هو نفس اتحاد
الحكم في كل الافراد بلزوم نوعي القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من
الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية
من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة لا انهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى
ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما خطأ فيه الاخر فلا
نفي اقول [illegible] ونقدره هنا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله لا يجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بيّنا احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب
بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت
المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام وفي الفقه ابن سيرين
وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قبل استقرار الخلاف او بانها لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب
ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه انما يتحقق بطريق المسئلتين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت

ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

قانون اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا للخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية فقد نقل لنا الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترض المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم الاول المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم تحققه في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاءه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرضى به فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم وانما الرضا به بالخصوص ثم انه فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فيمنع لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض ان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر كما يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل بل لا يمكن البتة الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين متغايرين ويستدل بمثل ذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان كل واحد من الامة لا يمتنع خطاؤه وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويشهد به قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق ثابتا على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشأن

قانون الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر واحد وخبر الواحد حجة اما الاولى فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او تقريره المكشف عن اعتقاده ح على الطريقة المشهورة وعلى رأيه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم واخبار الناقل اخبار عن علم فهو نبأ وخبر واما الثانية فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يعتمد كونه خبرا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وبما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان باشتمال هذا البناء منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول التراجم للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا دلالة عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص من حيث انه ظن لانسداد باب العلم لو سلم فانما هو مسلم في الاحكام لا الادلة وما يستدل لما ابتنى على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد

اذا كان حجة فالقطع بالمنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقولنا عن تحكم بالظن واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد والظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر بما يمنع من حجية ذلك الذي
ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو حجة معتبرة في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع
معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو
والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها كما سيأتي ثم انا نعلم من حجيته ودعوى
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح
ورب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل بعون انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية
هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايتان فقد
ذكرنا انهما يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فالاظهر على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت
هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زماننا هو مع زمانهم متفاوت في غاية التفاوت بسبب
الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك
بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالا
على الاجماع المدعى الذي لم نعلم بعمومه وكذلك وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على
العمل به في زماننا ايضا فما تقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا ايضا فما تقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع
المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند
والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل تأمل بل العمل بعلوم الايات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو مقام المشافهين وتحصيل مقامهم يحتاج الى استعمال ظنون
شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الحقيقة يعلم ان دعوى انه لا يجوز
العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة اذ لم يبق فرق بين الظنون ونقل ريب ان الاجماع المنقول
ما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم هو مثل القياس الذي اجمع الشيعة
على بطلانه وصار ذلك من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فمقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك مفهوم الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب
وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اول الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود
المخالف وتعارضها في مقتضيها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر لك التحقيق عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير
مضر في تحقق الاجماع كما عرفت وقد وقوع المخالفة من المدعي ايضا فاستغنينا عليه انه لا تنكر وكم من هذا القبيل في اخبار الائمة
مع ان المنقول بحجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان
وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان سبب الاطلاع على الاجماع
غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخلل لا في القطعيات في غاية الكثرة الا نرى ان بعض ارباب المعقول يدعي

ان الجميع

ان الجميع بعد الانقسام هو هو بالبديهة والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك
الامر على ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا
الى طريقة المتكلمين وانه ناظر في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى وتغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم
بكون عدم جواز العمل به اجماعيا والشيخ الى الطريقة الفقهاء واهل الحديث وتغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون
جواز العمل به اجماعيا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الشرع ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما
انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس
بمستبعد ولا مستنكر وقد صدر وورد الينا القدر من الاحكام عنهم من جهة التقية وغيرها فلا مانع من وجود المدعى
عن بعض وبابه من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من
الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم
عن الضلالة التي تبعته او بعينه ضعيف لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تعرفون
بينها فاذا كان الاجماع المنقول ممن نقلهم ويحتمل لكونه متعينا لا يكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه
وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال القائلون بالاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود
الاختلاف في معنى العدالة وهذه المعرفة برجال المزكي اعتماده في العدالة وسنجيب عنه في محله ان شاء الله تعالى واقول
في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يعمل هذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نعرف
مصرحا بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتابه
العدة مصرحا فيها بذلك في مواضعها نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد الاطلاع على التصريح
في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه اذ
لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه
فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر
من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم
لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكرنا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون
معتمدا لكل من يجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب
الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصر
مقام لم يعرف فيه الامام بمخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف فلما ينفك عن حصول العلم بموافقة
الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فيجعل الاجماعات المنقولة على قسمين

وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول ايضا وههنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم اعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه
مدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني ودفعه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما
مصطلحهم ومصطلحاتهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان من قبيل الاول
فيصرحون بابتنائه على الظنية مثل انهم يقولون لعله اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا وتجوز ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن
بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول لظاهر الشهرة
بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات
في القوة والضعف تتمة ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل
والترجيح فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو
الاسناد وكثرة الوسائط والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات فالصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها
والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان يقال الشيخ سمع عن شيخه
المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوفا وروى ابن ادريس عن المفيد
بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فيصح ايضا وورد المحقق انه هاهنا شيئا لا يرد على القوم بانهم
متفقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت التواتر الا فيما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء
الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بنفسه لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم
بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما لاجل التصادم والتعدد
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر الواحد بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع يحصل بالعلم الحاصل من الاجماع المتواتر على حدوث العالم اقول [illegible] فرض تواتر الاجماع وان كان
قل ما ينفك عن الضرورة وفرضه بعيد ونادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما
اولا فيمنع انحصار التواتر في المحسوس بل يمكن اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء
الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
العقلاء القاطعين على ذلك فان العقل لا يجوز اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكيف فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم
على الكذب اقوال المجتهدين مع دعوتهم بعرفهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم
في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة تعاضدهم في ذلك واعتراف كل منهم بان مدعي
بما قلت فثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة وانما حصل ذلك نظير ما يعلم اتفاق
كل العلماء اجمالا لا تفاصيل الا بانعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وجماعة منهم اذا
كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
بعض القرائن او مراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك المعنى انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فيفهم منه تحقق الاجماع
بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال [illegible] بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقول

ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لابد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث
عن مطابقته لاراء الائمة لان قولهم لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه او ثبت بالتواتر قطعي
والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال [illegible] الحاجبي في مقام الاستدلال ودلالة
الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص
المحكي اولى انتهى اقول [illegible] ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا
اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه
ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يتشابه يد هو صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كما
المتواتر قوله [illegible] ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما سبق المقام لانه قطعي
الدلالة على مراد المجيب وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان اراده من ذلك بقرينة المقابلة
لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية
لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة لانه مع ان المفروض قطع
النظر عن الدلالة لانه بحث عن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا انا نفتي فانه [illegible] لعل مراده
ان نقل احد اية ويذكر انه من القران لم يعلم قطعا بان القراءة قطعي وموافق لنفس الامر وهو محمد ومتعين ولكن لا يعلم ان
الاية هل هي من القران ام لا لان هذا النقل قطعي بالظني فلم [illegible] ليس مما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما يحكى في الشواذ زيادة
بعض الكلمات والايات فالكلام في انا ما لا نعلم ان هذه الاية قرانا ام لا لا انها من القران ام لا لا اما الاجماعيات ليست
متعينة في الخارج بشخصها الا بحاوزها حتى يبان في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتأمل
حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت اه لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي
القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر
الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور [illegible] هذا الخبر لمن روى عنه
لو يخف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالته وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي
هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يحكي عن الراوي عن
فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع فاما فضربه على ظنية الدلالة فيحوز به تلك المقالة بالنسبة الى اول صدور الخبر عن
قوله وليس غرضه اه لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى فقد عرفت ان هذا التشبيه لا يستقيم على ما بنى عليه
وان كان موافقا للغرض المحاجج وكيف وليس موافقا للغرض كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب وفيه

الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم او
ان منع بعضهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم
او بالظواهر فقط على ما يظهر من بعض وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي لم تعلم فان ما فيه الظن
المجملة مثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها المعبر عنه اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه

فيمنعنا عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل قطعا
هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا
وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من
جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت
وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلال لا في اول زمان النزول فتفصيله الحق في
بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب المشافهون فلا بد العمل فاعتبر بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان
قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصص عمن غبر ووعد ووعيد واخبار بما يجيء فما كان ذلك الا لان يفهم
قومه ويعتبروا به فقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القرآن من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما
ايضا مما يظهر للذكي المتأمل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة
ولا ريب ان اتم المعجزات واظهرها وابقاها واجلاها وانفعها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها وانفعها بلاغته
في الغاية اسلوبه واسلوب كلماته ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني
بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله من دون ان يفهموه بانفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريبة من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين في خطبته المذكورة في نهج
البلاغة قال [illegible] الصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا
وبه مبشرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليه ميثاقهم الى آخر ما ذكره ثم من هذا النمط ومنها ايضا
خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب ايضا مع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه صريح في
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض روايات لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان
ذلك لاجل افهام المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نمنعه بما قاله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو متشابه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه
فيحتمل ان يكون الظاهر منه ما لم يكن معناه بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النص
والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني الغنية عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام
كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصالة الحقيقة في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء
القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم الا من حكيم وعاقل وسفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه وانه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لم يتوقف وكرر عليه القول واستفسر وتبين
له ما نبا ايضا فلا يتفق ذلك ايضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا او يجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابهات
هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا
والحاصل ما لم يكن له ظاهر يعتد به سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في عينه فالواضح دلالته اما
للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فهذا [illegible]
استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يراد في النص وتبعوا استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الناسخ لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فاعلم ان المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا متشابهة لا

بخلاف بيان

يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة و ممّا ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر
بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ
ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة النزاع ولا ريب انه المتبادر منه التمسك بلا
والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي الغير ايضا فمن لا نلتزم وجوبا
يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة
الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواتر
عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على
بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب عرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم و ارشدهم اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم
كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصود من الواضحات التي لا نحتاج الى البيان
واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق
قال انما يعلم القران من خوطب به وبعد ضعف ان جميع الحاضرين مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا من خوطب
فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنه واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه
هوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولتعلم القران اهلا الى ان قال
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم به
منحصر فيهم راسا وقطعا لا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينهم لنا ولنا او تدبره في سبيل كيف ولا خبر يدل على
ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي
حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر
الصحيح والنص الصريح فانه روى العامة عن النبي انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا وفيه ان الظاهر
ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا يجب
لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظواهر مع كون الظواهر من بين ما يفهم مقتضى
وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء فهو هم معا انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما
يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا
يضره هذه الاحتمالات فلو فرضنا مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزلت اية منه يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص
او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما
علينا في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهدون كلهم يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ما يحصل الظن المعا
يبادر بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدل عليه ما
من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا

يعملون بالآيات كله واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب
الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار وانه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما
يبقى ظاهراً بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات نفسه وان كان لا يتم الا الزاماً والا عند هذا المفصل لنا دعوى ان
هذا في المحكمات القطعية الدلالة لا في الظواهر التي دلالتها ظنية او لا ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم بطلانها لانها
عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بيّنا من الادلة على حجية الظن الحاصل من المخاطبات ثم الظن الحاصل بعد انقطاع
العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض
معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غيرهم فهي مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر قلما
كان يستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئاً واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على
مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت
وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضاً من باب الخطابات الشفاهية
فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وظهر حكمها بالنسبة الينا ايضاً لم يعلم دليل
عليها بالخصوص فيختلج ايضاً في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام

قانون قالوا
القرآن متواتر فما نقل آحاداً ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتره تفاصيله
اما التحدي فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثاني فظاهر **اقول** اما تواتر
القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم
وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغيره الآن في بعض
المعجزات على ما لم يثبت تواتره وايضاً يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام واما الاول
اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث **الاول** انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن
وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ
احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق
في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين عليه السلام كان زيادة لم تكن في
غيره انما كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة
الله رحمه الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن
وما روي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى كنتم خير امة فقال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس
هكذا انزلت وانما نزلوا انما كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتاباً كبير
الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجماً على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلاً من الصحابة
وكان رئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل
الجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين عليه السلام لانه كان يدور معه كيف

ما دار كان

ما دار فكان مصحفاً جمع من هذه من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع
امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه
حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند
الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده
الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع
مه كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه
علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر ينقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد اما
نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تع او نقص ما فسره به بعض انهم ثم كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا
يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشيء لم يكن اظهاره صلاحاً لوقتهم فامرهم
بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القرآن داخلاً فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه
في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث في هذا الحديث ما بمعناه قد ظهر العذر
في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول
المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد
طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعثها عثمان الى اهل
الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفاً وارسل الى اهل مكة مصحفاً والى اهل الشام مصحفاً
والى اهل الكوفة مصحفاً والى اهل البصرة مصحفاً والى اهل اليمن مصحفاً والى اهل البحرين مصحفاً ثم عدّ ما وقع
فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف
الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف
التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفاً واحداً في خلافة معوية وبالجملة
لما وصل اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة
بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال
محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم
عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم
مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدداً معلوماً من الصحابة للناس يأخذون القرآن عنهم ثم ذكر قول
الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه
واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولا دلالة فيه اصلاً كما لا يخفى وقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في
القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظاً عند الائمة ع في حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب ان ما في
ايدينا ايضاً محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تع لحافظون لعالمون وان العلو

بجواز التبديل نعم لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا
لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لو بدل الاجماع على
حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في
الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم
من غيبة الامام وبما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بالتمسك به وعرض الاخبار على كتاب الله
ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امرهم بالتمسك بالاوصياء معه
صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله
كما سنقول في القراءات السبع المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين
ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم
الثاني ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن
عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاث الباقية ايضا و
مشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني
في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم
يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله انتهى كلامه ره وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري
تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب كالسيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر ونقلا
عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة الاحد بما قول ابن الحاجب وان عطف
على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان الظاهر ان الاكثر اطلقوها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة
كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى
فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي
عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها
من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها
عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما
الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد
ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة
قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه

يعني سبع لغات من لغات العرب

على انه قد جاء في القرآن ما زاد على سبعة وعشرة كقوله ملك يوم الدين وعبد الطاغوت وما بين ذلك قول ابن مسعود
اني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك
هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد
من عند الواحد انتهى ثم كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر ونزوله
نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما
رواه اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي
وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روت العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وكذا ما رووه ايضا عن زرارة عن الباقر ع ان
القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع
ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام قال قلت له ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف و
ادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله ان
القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله
فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على
سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضح الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة من النبي
محل كلام وقد نقل السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته
نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وانى ثبت تواترها عنهم كيف وقد عد منهم من علماء المخالفين اسندوا قراءاتهم كما
تقدم واسنادهم الى النبي صلى الله عليه وآله ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا
وفي قراءة علي بن ابي طالب عليه السلام واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة
غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف يكون القراءات
السبع متواترة من الله انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان
يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد
الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي نقلهم للمعصومين عليهم السلام
لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل تواتر
قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر من النبي
وفيه تأمل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجوزا عن الائمة فينفتح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة
من كون البسملة جزءا وانعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد
من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا
عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن
مترتبا على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا

مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من
العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا
عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك
خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر انتهى قوله وانحصار القراءات الخ منشأ المقصود والاظهر انما ابتدعه ابن مجاهد انها في الصدر الاول لم تكن محصورة في السبع
والعشر بل كان ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما يشير اليه ما نقلنا
عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في
اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية
والا فالتخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء
فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلاته بلا خلاف
الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرانا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات
السنة بخبر الواحد فانما هو لقيام الدليل عليه بخلاف الكتاب فلذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين صيام ثلثة ايام متتابعات فهي عندهم بمنزلة
الخبر لانها وان لم تثبت لانها لم تنقل خبرا والقران لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم
عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة

وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العادية وفيه مطالب

المطلب الاول في القول

فائدة الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية
الحديث القدسي داخلة في السنة وحكايته من الحكاية عنهم داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة
والحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وظاهرهم ان الحديث
قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بما عنه النقل هو عدم الدخول
لكون كلامهم في الاغلب انشاء او وهبا بخلاف حكايته فانه يعد اخبارا ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث
مغاير لنفسه ومن مصطلحاتنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين
ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك والخبر يطلق
على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفوه بتعريفه على الاول اما
على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن
ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لبنائه في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا في
الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها فقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس
وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا
وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فنقول
حصول القيام لزيد امر خارجي لا موجود خارجي وكذا وجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت
الذهن اليها ام لا بخلاف الانشاء فانما يثبت النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي
فقولنا بعت اذا استعمل على وجه الحقيقة فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه

بخلاف بعت لانشاء فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولهذا يجوز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التعليق بل يبقى معلقا بحصول الشرط لكن
الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا يحصل له حاصل عن اثره وتأخيره من المؤثر لا ينافي حصوله به
من هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط فقيل في تعريف الجملة انه
كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب ويتفرع على ذلك ما لو قال لاحدى نسائه من اخبرتني بقدومه
فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر فهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فذاك وفي تعريفهم مع تعريف الخبر
مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور فقد اجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق
الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف
صدق الخبر فقال الصدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال فيه ثم اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال
المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته للواقع والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام
حق يحكم بصدقه واذا قال بخلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن معه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق
الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك
كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت
المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك
ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذي هو الجازم الذي يقبل التشكيك ثم اعلم ان ما ورد من قبول التشكيك في الاعتقاد
المشهور انما في بعض افراده يشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويتخلفه عنهما
الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى تقليد والظن هو مقبول الجهل المركب ثم ما قيل في تعريف ان الجهل المركب يقبل التشكيك
ثم معنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت
المراد من قبول التشكيك حال نفس الامر فلا وقد يجوز حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور
الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمجزوم والمظنون به والاعتقاد المشهور صادق
عند النظام مخالفا للعلوم وهو بعينه اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم
كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد رأسا فالمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم
للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم
بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع ضرورة فيصدق بالكذب انما يكون من جهة مخالفته لاعتقادهم
واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد
الكلام بانواع التأكيد من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا في نفس المشهود به وهو الرسالة لان دعوى المواطاة في
الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانتفاء الاعتقاد وان كان مطابقا للواقع فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره ثم
ما ذكرنا فانهما انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشعر به الجملة المضارعية فالثانيها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو
العلم بذلك معتقدين لمطابقتهما ثالثها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب فهو عادتهم وديدنهم فلا نعتبر شهادتهم

ولا تصدق عليهم فان الكذب فيصدق مخاصمهما انهم كاذبون في تسمية ذلك شهادة لاشتراط مواطاة القلب اللسان
في مفهوم الشهادة فلم فهمته ان تسميتهم كانه اخبارات ذلك شهادة فقول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر يتعلق
بمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله
كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم
يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فيما [illegible]
الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع
او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك وعدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقادها
والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على
الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال
الجنة على سبيل منع الخلو كما هو مقتضى كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد فيها
معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها
قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم
والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث
لا ينافي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء
وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب الذي عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد
اما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك لم يذكروا في اخبار المجانين [illegible]
من قولهم الهذيان بالخبر مالم يقصد ان التنافي على غير الاخبار لا يوجب انقطاع الجار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي
الافعال فيقتضي عدم الافتراء نفي القصد لا الاخبار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له فلا من جهة
الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور حملناه هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا
بين الادلة وثانيا يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وقضيته ان مدخلية القصد
في كون الخبر والكلام خبرا ثم الاولى منع كونه كلاما فهو كاذب واعلم ان هذه الادلة على فرض تسليم دلالتها انما تدل على
ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بالطريق الاولى ثم على فرض تسليم
اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما
فهم البعض وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث من الوسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقته الواقع ومع
اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق وانما
وتوضيحه ان الكفار يقولون ان جزمه مخالف للواقع جزما فان كان مع اختياره بشعوره يعتقد عدم المطابقة للواقع
فهو كذب كما انبأ في طريقة العقلاء وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه
بالمجنون وجملة الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا
عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ان الاية لا تثبت الا واسطتين لانه لا يتسع مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور
الكلام لان التشبيه بالمجنون اما في جزمه بالامر وانكاره او في جزمه مطلق كلما امره والموارد ولا يمكن الجمع بينهما في الاشارة

خبرية امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملين اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد الكذب
او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالين مع الآخر في الوجود فاما بقاء انه يقوله لا عن شعور كالمجنون او بقي انه يشك كالمجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في الشبهة
الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالحق انه لا ينبئ الخبر الا عن قصد وشعور كوارد التشبيه في طور
كلام المجنون وما المراد بالخبر هو اعتقاد مع المطابقة للواقع لو ارباب التشبيه بانكار المجنون وجاء الاية ولا يبعد انه يجمع
لكونه اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد اظهر وانفع
للجاحظ ايضا فلاحظ الشبهة الثالثة في رده ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ لا شبهة انها الا جار
اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابله ليدخل الشك ايضا ولعل الشك ملحق به لما عرفت من عدم
كلاما ظاهرا فالملحق به من قبيل هذا في البيان التأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من وقوع هذه المسألة في حواشي زبدة
ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامته البينة كذب شهودي
فعلى المذهب المختار يسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا يسقط دعواه ولو قال لم يصدق
شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهب
دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف
ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب
الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لما لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه ره اقول الذي
يظهر لي ان مناط الاقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند المتكلم
هو اعتقاد مطابقته الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده ان كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده
ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق فهو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما
يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يمكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقاد
المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت [illegible] الكذب الصدق في نفس
الامر بين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا ما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع
واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر لعمان ان يعطي من اخبر بصدق
شيئا فاعطاه شخص لم يعتقد هو صدقه لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه
كان صادقا ولو بالعكس قلت [illegible] انتفاء ما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر عندنا والذي يتفرع في الفروع هو
ما عرفنا انتفاءه في نفس الامر وما اعتقدناه وثمرة النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها انما هو مع انه يجري ذلك
على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا اراد تغير الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر
الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل تبدلت فيتصف بالكذب فيقول ان ذلك الخبر كان كذبا دائما لا انه صار
كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد [illegible] اعلم ان معنى
قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في [illegible] من ملاحظة المسند والمسند اليه
[illegible] في الكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الانتساب لانه بنفسه بادراك المدرك ضرورة بعيض
من بالخط نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا فنقول ان ما ذكرنا تعلق

لا يحصل للتعريفات التي ذكرها مادة لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني انه لو قولا كاذبا في
الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصره على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه
اعتقاد عدم مطابقة الواقع وعدمه كما بيّنا الحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته
الواقع على ما بيّنا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حصره فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو شيئيته
وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا
مخالفا لمعتقدهم واذا صرّح بهذا المفهوم فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا انه يتبادر من لفظ الكذب
المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب بمعناه على مذهب النظام انه خبر غير موافق لاعتقاد فكذلك
من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول
ان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول انما هو مكتوب في اللوح المحفوظ او بما يدركه
المدركون غير انه هو ذلك المكتوب في هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور
في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام اي النسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب
هناك وان اخطا الواصفون في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد
المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بملاحظة انه
الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره من المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد
عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه
مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب
النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا الخبر عند النظام ايضا لابد ان يتصف بالصدق والكذب فقط فان الخبر هو
نفس الكلام الموصول لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر
فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه سوى اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق وكذب هو واه جدا لان الخبر هو نفس
الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو مختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون
مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي
اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث ان الواصف
بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لا يحصل الا بمحض كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين فيعتبر ان ذلك الاستدلال لابد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم
موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم
يعتقد ذلك والا يلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق
ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك
لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع
لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لابد ان يكون الصدق والكذب هما مطابقة الخبر
لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالآية يقرب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل

ذلك فانّ ما شهد وا به كذب لكونه مخالفاً لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر ولو سلّم
كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انّه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انّه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انّه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانياً ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواباً آخر عن استدلال النظّام غير ما ذكرنا سابقاً وهو انّ ذلك تقييد لاطلاق الآية
وخلاف ظاهرها فلا بدّ من حملها على احد الوجوه المتقدّمة لئلّا يلزم ذلك وان كان ولا بدّ من التقييد فنقيّده بما ذكره في
جوابه على النهج الذي قرّرناه ههنا ثمّ بالتأمّل فيما ذكرنا نقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ره ووافقه
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنّه ره لم ينقل فيه مذهب النظّام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب
الجاحظ كالعلّامة ره في التهذيب ثمّ قال اذا عرفت ذلك من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما
صادقان فانّه يلزمه الآن على القولين معاً لانّا قرّرنا انّ الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقاً على تقدير الشهادة
لزم ان يكون ذلك عليه لانّه يصدق في كلّما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنّه قد حكم بصدقهما
على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله ما لو قال ان شهد على شاهد الى آخره اقول ان اراد انّه يثبت الحقّ على
المذهبين دون مذهب النظّام ففيه ما مرّ بل ههنا اوضح لظهور انّ مراد القائل ليس مجرّد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق
لاعتقاده فقط وانّ هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظّام ايضاً
وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اذ لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك في
ثبوت الحقّ بل الحقّ خلافه وفاقاً للمتأخّرين وتفصيله في كتب الفروع ثمّ انّ العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظيّة
لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انّه اراد من كون المسئلة لفظيّة هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع
اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضاً لكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانّه قال في شرح
هذا الكلام المسئلة لفظيّة اي لغويّة لا يتعلّق بعلم الاصول كثير تعلّق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق و
الكذب بازائه وليس المراد به انّه نزاع لفظي يتعلّق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانّه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما
اللغوي انتهى وفيما ذكره تأمّل اذ كون المسئلة لغويّة لا يوجب عدم تعلّقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير
متعلّق بالاصول ولا ريب انّ كثيراً من المسائل الاصوليّة من المسائل اللغويّة كالنزاع في انّ صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة
لا تفعل للحرمة ام لا وانّ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلّى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو انّ ما
يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعيّة كالنزاع في الاوضاع الهيئيّة
كصيغة افعل والمشتقّ والجمع المحلّى وامثال ذلك مركّباً كان او مفرداً ومثل انّ الضمير المتعقّب للعام هل يخصّصه ام لا في مثل
والمطلّقات يتربّصن ومثل انّ الضمير الذي يتعقّب معطوفاً ومعطوفاً عليه مثل له على الف درهم الّا نصفه هل يرجع الى الاقرب
او الابعد مع امكانهما فيتفرّع عليه استثناء نصف الالف درهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادّية ايضاً من جهة العموم و
الخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كلّ انّه للعموم ام لا وكذلك من وما وانّهما للذوي العقول او لغيرهم بل في اصل مسئلة اللفظ
فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في انّ الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا ممّا ادّعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعيّة
وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربيّة مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلّق بمعرفته
حال استخراج الاحكام الشرعيّة بان ينازع في انّ اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد
عموم الحكم وخصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكلّ ما يتعلّق بالموضوعات التي اخترعها الشارع
فهل تصرّف الشارع في اوضاع الالفاظ وحملها على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع

بمسائله

متنبّك

المادية مثل ان الصعيد هو التراب ووجه الارض وهل الانية هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجعل فيه من اللباء وهكذا ولا
ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما
لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير عرفه واللغة فيها
ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك بحث عنها في علم الاصول
فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز
حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من جهة
دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول وبقي الكلام
ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر
انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في آخر المبحث فبلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال
والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال بخلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث
عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة
المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا ونظر فيه فقال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان
النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيفما كانت والكذب
بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا تعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع
في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فالذي على
العضدي مما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وتفسير اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا
توضيحية ولو كان الفروع التي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق
النظر في غوامض مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفرقه بل الى اكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والتي بعين الشفقة
ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب **تنبيهات** الاول المعتبر في الاتصاف
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان
المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وللاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ
ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك لا ينافي

دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم نتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية
مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق
للواقع فيا زيدا الانسان صادق ويا زيد الحجر كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة التي
في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها
واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما
اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية
على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية تستلزم
تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا
لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى
قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام انه لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما
يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى
نسبة خبرية والاشارة تستلزم نسبا خبرية فيها بذلك الاعتبار يحتمل الصدق والكذب واما بحسب مفهومها فلا فتحقيق ان
الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة
يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع
على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب من نذر لمن قال صدقا درهما فقال الآخر يا زيد الفاضل لا يبر الناذر باعطائه
وان وافق قوله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او
نظرا ومعلوم الكذب كذلك وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول
اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات وبغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث
انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر
الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب
والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم
ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه
وللسامع ككونه خالي الذهن وعدمه وللمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على
الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة **اقول** ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية
في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة
من لوازم الخبر من الامور المنفصلة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا
مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا

يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبر
وخلوّه من التسامح من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع انّا نقطع انّهم لا يقولون به والحاصل انّ اشتراط الكثرة
امر لابدّ منه على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم نمنع
من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بدّ ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان نقول
جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثمّ انّ الحق امكان تحقق
الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اولهما عبدة الاوثان
قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خصّ المنع بما لو كان الخبر عما مضى
لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة
من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انّهم قالوا اوّلا انّه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وهو محال عادة وفيه انّه ممنوع بوقوعه كما ذكرنا فقياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا
انّه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين او تواتر نقيضه ايضا وفيه انّ هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل
بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانّه لا نبي بعده فيبطل دين محمّد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط التساوي
الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصّر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اوّل الامر لم
يكونوا عدد التواتر مع انّ عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمّنا اثبات العدم واعلم انّ ههنا دقيقة لا بدّ
ان ننبّه عليها وهو انّه قد تشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين
ونسمع ما انّه ليس من جهة التواتر لانّا لا نسمع الّا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل
به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الّا انّ علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انّه من جهة انّ
اهل العصر قاطبة مجتمعون على ذلك امّا بالتصريح او بظهور انّ سكوتهم مبني على علمهم ببطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلفهم في غيره تفيد القطع بصحته فذلك نظير الاجماع على المسألة
وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر انّ وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل التحقيق انّ التواتر
من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون
المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتّى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر وعلى ملّتهم ليس من احد
القبيلين امّا التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا وامّا الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين
وغيرهم فلا تغفل فانّ اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاوّل وكم من فرق بينهما ورابعا
انّ الكذب يجوز على كلّ واحد من الآحاد فيجوز على الجميع لانّه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد
فانّ العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يقتضي ذلك من كلّ واحد والعشرة من حكمها انّ الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا
يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كلّ واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية
الظاهرة الدفع مع انّها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبهة السوفسطائية المنكرة للحسيات فانّ غاية
مرتبة الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان أخريان انّما تردان على من قال بانّ العلم الحاصل من التواتر ضروري
كما هو المشهور وهو انّه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانّا نفرق بين
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانّه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن نكلّم المخالفين فيها مع انّهما

لا يرد ان الاصل في القول بكون العلم به ضروريا الا مطم انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول
العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورية لا تستلزم عدم المخالف كما نشاهد في السوفسطائية
وانما هو من جهة شبهة وعناد **تنبيهات** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري
وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف
في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان
نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر قصدا
اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبة لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم نسلم ذلك فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان
المتواترات على قسمين فمنها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا او بدون الكسب كالمشاهد لعصرنا من البلدان كوجود
مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يندرج في حصول الرجحان
في النظر الى حيث يترقى المتتبع الى حصول العلم فلا يخلو المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس و
ان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري
انه بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير
من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والالتفات
عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا
فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى رضه حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي صلعم و
مغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تع ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد
واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلعم وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فقطع على انه مستدل عليه
وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه ارتضاه الشيخ ره في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه انما هو في
القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في ان العلم هل يحصل بفعل الله تع اضطرارا من دون اختيار
العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا
عن حس وان لم نكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين
العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من استنبط شيئا
واصل اصلا فقد يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه به
اجمالا يصدق انه من باب كسبه وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تع ومجرى عادته
عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتداء الامر واما الدليل فقد مر ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك
والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا نزاع حيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيشهم في

الثاني

ادم فالباعث على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا يجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من
شره مع ان ذلك مبني على عدم ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن القضايا وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو
ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه
الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صفة
الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يرتب
لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم وبما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر فهو ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى
الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد له من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من
التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب في بيت القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه
من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المرتبة في نفس الامر فكان الغزالي
قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظر لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما مساويان
في النظر فيما نحن فيه دون ساير النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق
فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك
اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت
ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورة
في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلاثة بسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر يحصل
العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول
العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط
في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في
التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلاثة مع انهما يناقض صدقهم في الثلاثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلاثة ايضا كثيرة واما ان يراد
به الكثرة المقيدة بما ذكروه فح نقول ان اريد به امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن

تنبيه ثاني ما يفيد العلم بنفسه

الخبر

الخبر لا ابتداء بحيث لو جرّد عن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك
عدد معيّن بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعيّن الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم
على الكذب بلا خطر خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة فان امتناع
تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم بعينه بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وعن
التعريف بحمل اللزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى
في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترناه في التعريف والذي اختاره السيد عميد الدين ره في
شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني
فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط جيد وبذلك يجاب عن كل من خالف
الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بتواتر معجزات النبي ص والنص على الوصي ع وكذلك كل من اشرب قلبه
حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك لا نادرا الثالث اختلفوا في
اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعتبر هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا
اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من شرط ان لا يحويهم
بلد لئلا يمتنع تواطؤهم على الكذب ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل وقد نسب بعضهم الى الشيعة اشتراط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقائع واختلفت لكن اشتمل
كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر
كذا وهكذا وكذلك عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل
واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من
جملة الاعطاء حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على
وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على
تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في
ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين والفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر
السنور طاهر او الهر نظيف السنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة الثالث ان
يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا
مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي
آخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن اناء يشرب في ماء دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء

كثيرا فقد كرّ وهكذا فانّ المطلوب بالنسبة الى الماء القليل هو انفعاله وهو مستقل مقصود بالذات لا انه فرد مشترك منتزع
من امور فانّ الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار مصرحة
في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان
يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الآحاد مثل ان يخبر احد انّ زيدا اليوم ضرب عمرا والآخر انه ضرب بكرا
والآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حدّ التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل
العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب من تلك الواقعة وورود الاخبار فيما تحرم عنه الزوجة من الميراث بانها لا ترث مما
في الجملة يقيني لكن اختلفت فيما تحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس
ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي
عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا
فانّ النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل
بتلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء
مثل الاخبار الواردة في غزوات علي عم وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع
بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرّارية مرة دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا
غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ هذه الآثار
وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه انّ الدلالة الالتزامية في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة
كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل كل على الشجاعة مثل ان يروى انّ
فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بانّ مثل ذلك
الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبر او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في
قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود
ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا او اختلط
عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم انّ الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاء
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا الآحاد فما صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظ
انه فرض المقام فيما لو عرف بدلالة على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل
واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا الآحاد فما صدق يعني انّ المتواتر في
سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية
الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد
من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو
الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الآحاد بعنوان القطع اذ لا اشتراك بينها

في الدلالة التزامية والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا وتظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني
من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل
واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والانكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مما نشترط في المثال مع ان المثال
الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى
هذا فجميع اقسام المتواتر يجمعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء
القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد
منكثرة في الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل
بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء متفاوتة بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة
مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو
مفهوم بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من
اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل الخبر منوطا
بالحس وموجبا بنفسه للعلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه
وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها
فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم
من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل مطابقة اراءهم لاقوالهم فكما ان هناك
الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر معنويا بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في
الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل بحصول المحسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي يدل عليه كل واحد من الاحاد
للسامع وكذلك فيما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم يبلغ الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن
ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في
تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا التواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بقيد
بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الاتي فظهر
ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر
الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يبلغ الى حد التواتر يعني لم يكن تمام حصول العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت
به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول
العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة
منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام
وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ
على الكذب مثل الثلاثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على
المذكور الى حيث يمنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض

ظنيّ ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه قد مرّ الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني
بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بيّنا من جعل خبر الواحد اعمّ من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرّر
يرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني
فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهنالك اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة
والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد احد منهم وكذا اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة وتحصيل نزاعهم في غير المحفوف
بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل فقط فيما زعم فلنقتصر الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالاكثر على عدم افادة
العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما
نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك
قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان
بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم
لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله
فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع بل انما هو في
الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة بل بقرينة خارجية لكان عاديا اذ لا علية
عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بيّن الثاني
انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع
واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم
به لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا
يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثلا اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن
الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم ينفك عن تلك القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد
الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فنريد بنظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا
الدليل بان دعوى الملازمة ممنوعة اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق اولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق
من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم
العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله
به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان الحصر بالنسبة
الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع حصول
العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السمنية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى اولا
حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعى اولا حصول
العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقولنا ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد تصديق خبر عدلين
نظرا في النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحدهما من خبر بسبب القرائن الداخلة
ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث

ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وان اراد ما لو يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء
ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على
على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا
الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصدق الخبر ويعلم به موت الولد ونجد ذلك ضروريا لا يعتريه شك وريب بل قد
يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاءه
واعتقد المخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الوقوع بحيث
لا يبقى هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل
الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرائن قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة
القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه
الثلاثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين بعهد الائمة مما لا يمكن
انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ
في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ
غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد
من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسألة انما هو الثاني
لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا
نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد

قانون اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن
المفيدة للعلم بصدقه في نفسه وبصدق مضمونه وان كان نص الفاضل الدالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا
باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية
مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة الا نادرا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس في محل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا
الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه ومضمونه بخروجه عن البحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا
والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا اما ما نقل عن ابن قبة
وبعض العامة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن
الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا اما
ذاتيا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل والجسم كالخمر والبنج الموجبين للقسوة وظلمة
القلب فان ذلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين
والحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك ان تدارك هذا النقص
من شيء اخر من الشرائع من الاعمال الشاقة والمجاهدات المعتبرة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن ايضا

من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد هنا بالجواز
هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب
في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب هكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة
من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة
حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من
الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه عليه
ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او
جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو بعينه اولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم
يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والتباني في
القرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل
للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق
يشمل ما لو يكن هناك خبر اصلا وكان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان
ذلك خروج عن قانون الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار
اليه وفهم المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها عرفيا والكتاب والسنة
انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا على مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه
قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا
فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فينجر الاستدلال بالاية والحاصل في الاستدلال بالمفهوم
نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب وجعلها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعل القائل
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفهوم
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وسنعرف في الثاني ايضا
واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى
ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتلين فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله
ان تصيبوا الى آخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا
من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرتان تحملان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف
باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة لانه كل قطعة وفي جميع الافراد وذلك
لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل
هذه الواقعة وغيرها في خبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصلح في مورد
نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل [illegible] فعلى هذا [illegible] في ذكر الفاسق

التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والامكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وتنبيه انّ عدم جواز العمل بخبر العدل
في الرتبة لاينتج حجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد من عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعبير
والعهدة في العدول عنه يعني ترك ذكر مثل احد ونحوه يدلّ على انّ ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع انّ عدم قبول خبر العدل
الواحد في الردّة انّما هو اذا لم ينضمّ اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان
غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضمّا ولا منفردا الا مع التبيّن بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة امّا في غير الردّة وفي
وامّا في الردّة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوايف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل
طائفة من الطوايف لقومهم وامّا لم يدلّ لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر انّ الفرقة
يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا ينافيه ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا
لانه عبارة عن الطوايف فلا يلزم من ذلك لزوم الاعتبار الانذار من جميع الطوايف ليصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد
لا حجية خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع وامّا دلالة الآية على وجوب الحذر فلانّ التهديد المستفاد من
كلمة لولا يدلّ على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدلّ على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدّا وجوب الانذار
وعدم وجوب طاعة السامع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والثاني في وجه الدلالة انّ كلمة لعلّ للترجّي وهو ممتنع على الله
تعالى فلابدّ في اخراجها عن ظاهرها او عن مجازها انّها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيّناه في بحث
الامر وقيل انّ اقرب مجازاتها مطلق الطلب ونحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له وجب
والا فلا يحسن وردّ بانّ ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنّا وامّا مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة من حصول البرص او نحوه نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر
هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر تعالى الذي يخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا
معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظنّ فانّ معناه حينئذ استحباب الحذر عن
الانذار الظنّي الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام انّ القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب على معناه الحقيقي فما لا يتصوّر له معنى محصّل فانّ استحباب الواجب لا يتصوّر الا في افضل فردي الواجب التخييري وفرد
المفروض انه لا يتصوّر له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فانّ الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
نظائر الآية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه انّما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل
مفهوم خبر الواحد كليّين يعني انّ المكلّف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة المخصوصة من
من الشارع لانّ الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع
فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحبّ الاذعان بثبوت الحكم وامّا يعتبر الاصل الخاص
في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل برائة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا
يعني انّ المكلّف مخيّر بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى انّ
الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهّم انّ هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهد في

في الراي او الى التخيير بين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير فيهما بين الصورتين انما هو في حال الاضطرار
وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين
كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم رخص لنا الشـ
ـارع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل
الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما
نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين
جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد
والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما بني
عليه المقول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن دلالة الاية على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اثباته على سبيل الوجوب
كما توهم فهذا اخراج للخبر عن مدلوله الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رابع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى
يستلزم التخيير او رجحان احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت
التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب
به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يتوقف على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما
يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستفراغ
والتتبع بل لا رجحان لذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتوقف بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك بخصوصه
الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعارة تبعية فيشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن
او المخبرين بالصدق او الكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجى قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل
لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند
الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى لانه
اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب المسامح في دليلها دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مشابهتهما
الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب
بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي يحتاج الى منذر مستقل مثل بني
حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه
في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع ان اهتمامهم بالتهديد على ترك التفقه لاشتغال
العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الا على لزوم عمل المقلد

بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح
جديد بل هو محمول على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص العموم بالمقلد
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من التفقه والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم هذا كله مبني على المشهور في
تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه
الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال بما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره
انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير
نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه
بل كان ص يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار حد التواتر
وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض
لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل
بذكرها فليراجعها من اراد في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين
عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم وتقريرهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان من القراين المفيدة للعلم مما ياباه
العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على حجيته اذ
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم للامر وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى
ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ره ومن تبعه ومن بعده
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة العلماء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة

على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة على صحة

ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتعارضة ثقة
سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا
كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جايزا وواقعا
في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب
الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد
طريقة الائمة ومذهبا لهم تصلبا بها من باب حرمة القياس لم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز
العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بيناه ولما سنبينه ان شاء الله تعالى ونقدس الخامس
الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة واعلم
ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من
الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد
عنه مع تفاوت ذلك بسبب افهام الناظرين المعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية
امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية
خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية
مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين
او بالظن الذي ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر ان طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه
نزاعهم في خبر الواحد ان استدلالهم عليه انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع لتتم حجيته في زمان امكان العلم
ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فمنه
الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب
لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص
العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانا اذا تاملناها نقف على استنباط
حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات
غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف ليس في غيرها علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل
القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا او لا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر
الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا معنى لكونه
اقوى بل الظن انما هو من جهته ومن ملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد
اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعين الشارع ظنونا
مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانهما ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد

اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما
فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر
والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه اه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف الفرض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به بان يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في
الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك
التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فان الحكم بين المسلمين
وقطع الدعاوى وثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقهاء
فانه لا مر حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما
معرفة معنى البينة انه رجل وامرأة او واحد او متعدد ويشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان
الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من له ربط بالفقه فضلا عن المتدرب
فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في
تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله ره هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نقض الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما
ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما يريد به الحكم القطعي
او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما
اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل
خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بنفسه مفيدا للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يبق بعد
ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل ظن قوي منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكده ذلك اه يرد عليه ايضا
عموما لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن
لما نحن فيه ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار

وان فرض التواتر فى تلك الاخبار فقد مر الكلام فى الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل
فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث
لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلايم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل
واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي وهو
ليس الا ترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع
احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل فى ضمن الوجوب
فقط فى نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يفيد رجحانا اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع
الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع فى نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال
على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه من المثال
هو ان يتوقف فى نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد فى ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود
الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالبسملة والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد
الظني فى مقابل اصل البراءة وفى غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة
فيه فى مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن فيه نص شرعي الخ ان اراد ان هذا التخيير الذي هو فى معنى اصل البراءة
فى مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شئ فى مقابل اصل البراءة حتى
يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو اولوية التوقف والا
وهو لا يقول به والسند كما لا يخفى لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو فى العمل بانه مخير من القولين وعلى فرض
اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر
فى وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت فى نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شئ والدليل الظني
دل على وجوب احدهما فنفاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير فى الرجوع الى الدليلين او القولين
غير التخيير فى اختيار احد المدلولين ليكون مخيرا فى اصل المسئلة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن
العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشرع بحرمته ويثبت حرمته اذ من جملته مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن
والمعتبر هو الرجحان فى النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك
ليس من قبيل ما نص الشرع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين
ولا يعتبر بذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى
والاقرار وغيرهما والثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة فى النهاية
وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح فى قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم
الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق فى لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشئ ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح فى
لفظ المرجح والمرجوح فى تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحة عند نزاعهم فى ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه

وكذا ترجيح

وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والقبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب
الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت
وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعى
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع يخالفون في ذلك ويقولون
بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في
الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم ابطلنا التوقف والاحتياط هنا اولى
فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها لم يثبت
حجيته عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين ثم انا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم
ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عبارة وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها
الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها
اذ الايات على فرض تسليم دلالتها فانها من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه واية النبأ
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على
حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يبقى ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في
زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل
بعضهم ممنوع عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت
حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع
المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فلعلهم قائلون بذلك وبالجملة عدم امكان
القطع في الفقه في امثال زماننا فالبا مما لا يجوز انكاره وهو من الضروريات والضرورة دالة على تكليفنا كما اشرنا واتم العمل
بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم
ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال
بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا
نحكم لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجزي بان نقول ان الله تعالى يرفع عنك تلك الوقائع في
شيء ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون
في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا
ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت
خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد
اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا

دليل لهم على تمام الا الشهرة فانا جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا ابدا يتوقف لمثال وجهالة لانتام من الجرح التمسك بالاخبار
الواردة في ان كل رحم يورث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب بالرحم ولا يعطي كيفية القسمة
بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيدة ومن تبعه قطع انه يوجب الرجوع الى قول السيد
رة في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر آية ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباريين
هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم اياناه سبيل الاحتياط اذ كان الفريقان كلاهما اثباتا
صغار انظار لا سبيله لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وباشر الناس وكلامه
وفاتهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التمييز وعرف
الفرق بين زمان المعصوم وغيره مانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا تحصيل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة
في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون تامل او مع تامل نادر فعلى الاخباريين ان يثبتوا ادلة حجية
خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فان
كيف يصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو
ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة
منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب
عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط
في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف ورفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا
حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى
والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر
ح ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا
ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير مانا صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس
احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان شاذا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب
عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين يجتنبون عن الطعام اليقيني بسبب احتمال النجاسة بالنجس ولا
يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم ونفوسهم بل ولا يدرون كثيرا منهم مسائل
الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب
انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص
فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى عما ذكره الله في كتابه ان في
القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغيره
بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم بالعادة ولا يجتري على فتوى القصاص فان سئلته عن
ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا يجد بعينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر وكيف
يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى وتبعية
النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما هيئتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين و

الزمان م

المسائل فی الفتوی فان ذلک ایضاً من الموبقات المهلکة ومن اعظمها بل علیک بالاقتصار وبذل الجهد والوسع ثم العمل علی مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حکم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد یمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة لازمن انه علی ما یوجبه التکلیف به یؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض بروایة الفاسق بل بروایة الکافر فان الظن یحصل عند خبره ولا یمکن ان یدعی انه مخرج بالاجماع لان الدلیل العقلی لا یختلف بحسب مظانه ولا بد ان یکون مطرداً وربما یمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولی الکلام وعلی تقدیر التسلیم فانما یسلم فی العقلیات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعیة المتعلقة بالمعاد فان العقل یستقل بمعرفة حکم العقلیات دون الشرعیات قوله مراد المستدل انه اذا علم بقاء التکلیف ضرورة وانحصر طریق معرفة الحکم الشرعی فی الظن فیجب متابعته ولا یجوز ترکه بان یقال الاصل براءة الذمة من هذا التکلیف اذ ما ظنه حراماً او واجباً فیظن ان الله تعالی یؤاخذه علی مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلاً ولا وجه لمنع ذلک وما ذکره من السند فیه ان وجوب نصب الدلالة القطعیة بالخصوص علی الشارع ح ممنوع وهو اول الکلام الا تری ان الامامیة تقول بوجوب اللطف علی الله تعالی ونصب الامام لاجراء الاحکام والحدود ودفع المفاسد واصلاح بین الناس واقامة المعروف ومع ذلک مختفی عن الامة وان کان بسبب ظلم ظالمیهم خفاه وکان المجتهد صار نایباً عنه بالعقل والنقل وکان اتباعه واجباً کاتباعه فکذا ظن المجتهد بقولهم ودینهم وشرایعهم صار نایباً عن یقینیة بها وکما کان یجب ان یکون الامام عارفاً بجمیع الاحکام بحیث لو احتاج الامة علیهم بها وان لم یکن محتاجة بالفعل الیها فکذا یجب للمجتهد الاستعداد بجمیع الاحکام بقدر طاقته لیرفع احتیاج الامة عند احتیاجهم وان لم یکن فعلیة الاجتهاد واجباً ولا ریب انه لا یمکن تحصیل الکل بالیقین فقام ظنه مقام یقینه ولما لم یمکن اثبات الیقین بحجیة اخبار الاحاد وظواهر الکتاب فی زماننا لما اشرنا سابقاً فغایة الامر حصول الظن بحجیتها لنا والاعتماد علی اصل البراءة قد عرفت حاله وکذا التوقف والاحتیاط مع عدم دلیل علیها نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد فی مسئلة اصلاً فیرجع الی اصل البراءة لا یبقی علی هذا التقریر یرجع مآل هذا الدلیل الی الاول لان مرجع الدلیل الاول الی لزوم تکلیف ما لا یطاق فی معرفة الاحکام لو لم یعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدلیل الی ان ترک العمل بالظن یوجب الظن بالضرر قوله مع انه منقوض بروایة الفاسق فیه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الکلام اذ اشتراط العدالة لازم معرفته للاداء والاستدلال بالایة غایته الظن ولم یحصل العلم بحجیة هذا الظن کما مر مع ان الشیخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الکذب وان کان فاسقاً بجوارحه ولا ریب ان ذلک من القراین الداخلة لا القراین الخارجة مع ان المشهور بینهم جواز العمل بالخبر الضعیف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ریب ان ذلک لا یفید الا الظن وغایته ان یثبت حجیة هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بین الاصحاب وهو مع انه قد یعارض بغیره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجیح الحاصل بین مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم یجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهکذا نقول اذا اورد النقض بالقیاس ایضاً بل نقول ان الواجب علی المجتهد العمل بمقتضی ما یؤدیه الی الظن بالحکم من الادلة التی تداولها الاخبار الفاسق مثلاً والقیاس مثلاً وقولنا ما لا انهما لا یفید ان الظن وذلک هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنیان من الادلة المفیدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنی من مطلق الظن وهذا الکلام یجری فی الوجه الاول ایضاً لان تکلیف ما لا یطاق اذا اقتضی العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنی لاستثناء

الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم
الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة
ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري
هذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد نوضح
القياس من البين فاذا تعارض ما في الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا
يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله عز وجل ان
لم نعلم انه اى شىء هو ففى تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فلنا ان نقول فانه يمكن منع دعوى بداهة
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشىء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايضا فما للناس في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص
ح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبنى على اصل البراءة
وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت وفقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل
البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد
الياس عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا وغيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف
ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ليس باقوى مما دل على بقاء التكليف لانه اشتمل افرادا وافرادا مما دل على بقاء
التكليف الى اخر الابد فغايته الامر عدم الوجوب فيما الدليل على الحرمة ثم ان احسن المقال في هذا المجال البيان حال حليته
الحال واول عنزال في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها
انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسنن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ
الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين
من الكتاب او السنة من الكلام فيه ونفى انه حجة على العباد ويجب فيما بينهم وحصول العلم من الخطاب لو يفهم المقام مما
لا بد الى امكانه ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على
حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في العمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف
والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورة مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر
في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العبادات في الدين و
الايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق
الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشية من المصالح النفس الامرية
لكن العمدة في تناسبها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة
فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فيما علمنا بقيام الحكم وامتثل به جامع للسعادتين اعنى الفوز بالمصلحة الكائنة

بتدرك الفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم منها ظنا بناء على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل
الله الكتاب بين بعث الرسول عليه فلم يفت منه المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض عن المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو
عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونها ايضا وبعد ملاحظة هذا التقريب يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات
من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة
الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لو تخلف فائدة المصلحة ايضا كما عرفت
فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام
من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان
كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواضح صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه
بمعنى انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كما يقصد
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب
العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك [illegible] ان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في
محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون
ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما
يقينا او ظنا ولكن لم يثبت في ذلك شيء لما علمنا الاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية
منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وسائر الفوائد
مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار
من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى المشافهين
في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان بخلاف التحقيق فان غاية ما يفهم منها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة
الكتاب جائزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة عليهم السلام كما ذكره الاخباريون وان
كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل بذلك الظن
لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنهم عليهم السلام فيحتمل ضعيفا ان تكون
مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم
ومع ذلك فالعلم من حالهم رضاهم بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يدعى
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذا قوي دلالته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته

في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن اصحابنا غير معلومة وكذا القدر المسلم منه خبر العادل
المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجورا او لم يتضمن السوانح من
المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها و
اكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر
الى العمومات في الجملة وورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انهما من
باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهر ما
كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب فيما يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع
لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل
منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على
النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم يقل ما منه
وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما
لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلافات في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما وكذا اصل البراءة ان سلمنا كون ظنها معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح
يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموع وغيره ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن
لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي
بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل
بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بخصوصه مما لا
مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى
مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من تكلف في جعل احد مقدمتي قياسه قطعية
مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر
الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة و
نتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم
قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط
القطع في الاصول العقلية لابد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنبين في موضعه انه من الاصول الكلامية
لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد و
التقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من جهتين احدهما ما هو الدليل على حرمة العمل بالظن
الا ما اثبته الدليل وهذا لما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما ما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن

والمسلم منه القاطع واضحاً له

لا يغني

لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض
والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله
كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافه انما هو بالاجماع
والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن
فالتمسك بالظن الحاصل بها مما نفاه نفس الاية وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو محال والدعوى قطعية حجية الظن
الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد دال
على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون
واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر منه ان كل انه سور للسلب الجزئي واما
عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب لا
يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني
فهو ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك
عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به
كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في التذنيب على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عليهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية
وخوف وما اشبه ذلك هكذا انقل عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك
لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب
العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم
لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا وجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظن ان السيد
ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين
الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه لشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال
السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال
زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن
العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر ان الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة فهو

بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدّعى على طرفي النقيض من السيد ره والشيخ ووجه التخالف فاعلم ان انكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهباً للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى
وذكر في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين منهم في العمل بخبر
الواحد لبعده عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلاً ويقول الشيخ والعلامة انه كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المتعبين في الفقه والحديث حيث رووا الاخبار في كتبهم واسندوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام
الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي
رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب لم ره بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا
اولاً كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية توجيهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعد
عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم
وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان
الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلف وافترى عن رسول الله ص بامر معوية في ازاء اربعمائة الف درهم
بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي ع وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من
المعروفين بالكذب ما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا اصحابنا
واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن همهم فاشتهر بينهم هذا
المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ره ونظراؤه ان ذلك كان مذهباً لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب
في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد ره في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزاً
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب لم ره تصدى لرفع التنافي بين الدعويين
وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد ره اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تأملت
كتاب العدة عرفت ان هذا الكلام بعيد بمراحل عن الصواب كأنه لا شهادة في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب
العدة حين تأليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره تنادي على صوتها ان كل امر في الاخبار المجردة
عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية
الموجودة ونقلها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضاً اذا كان سليماً عن المعارض وهذا
الذي نقله المحقق ره عنه ايضاً وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدق
سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلا منافاة مع ان تكون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة
للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضاً ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق الحقيق
ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضاً مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية
الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها
لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا الا دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل

وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي ذكروه في الجمع

والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها الاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة

الى الاخبار وغيرها ايضا ممالا سبيل ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ان ذلك انما يتم بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم

بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حينئذ انما هو الدليل الخامس كما اشرنا اليه ثم انّ بعض المتأخرين تمسك

بالاخبار الواردة في غير هذا الباب ببعض الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمالي كما بينا والله

العالم **فـانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط في الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة

والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز

العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشروط

بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لا يكون الا للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن

او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر

الفاسق والمخالف بما لا يحصل بغيره مع قطع النظر عن تقرير الخارجية ايضا وسنعيد الكلام في دعوى حرمة العمل في

الخالي عنها في الاكثر مع ما فيه من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول

في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري

فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة

المنع ودليله الاصل وعدم الدليل على حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية

من الله وربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد

ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره

اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة

رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان رجرده الصدوق فيما يرويه محمد بن

عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق

اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل

بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية الخبر الواحد بالخصوص لو في صورة امكان

تحصيل العلم واما في غيرها فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو الاية فهذه

فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر والمؤمن

الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية مرجح ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر

من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر عدمه فعلى تقدير

الشك كلمت فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه فشرط

قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلومة الفردية

لمفهوم فقد تكون في كون الشيء فردا وذلك المفهوم مطلقا ومما ذكرنا يظهر ما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق

على الكافر ايضا لا تدل الاية على عدم قبول رواية اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تبين في خبره ولو كان اجمالا

كما سنبينه في خبر المخالف وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بها اثباتا وان كان ثمة ثمرة في غير الرواية المصطلحة

الى انهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في
الموضعين قيد للطرفين في التنبيه والمراد بالواقع هنا ما يقابل اشتراط علم المخاطب لا ما يقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد
المتكلم واما التنبيه الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع
وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه التنبيه ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت التنبيه على معتقد المخاطب حتى
يلزم ايضا فايدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان
اللازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي
وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس الرد للزوم كونه
اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول اولى وتمام بيانه يظهر للمتأمل في جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري
وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاصل لا
ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليها سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين
هما عمدتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر ضده والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما
قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورد الجائزة ونحوهما فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل
فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص
والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر
انها ايضا اية التثبت كما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق ره
اما اولا فيمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا لعله
كان لانضمام القراين اليها لا لمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره وتامل فيه ووجه الاستدلال بآية
التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل
كما مر في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان
من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بقدر ما يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية
فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل
قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد
يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد
يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا
بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له
كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرهما وكذا كثيرا ممن هو
مبتل بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعايره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلم
كما هو ظاهر من كلام الشيخ فمجرد ظهور ساير الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه
كذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه او عد
عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فلا فرق اذن ما ذكره

اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا
يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته من جهة حصول التثبت الاجمالي فهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده
دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او
ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد
يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل
الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر ومفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط
لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومر ان
علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا
هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن
عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام
في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويتذكره او لم يكتب يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ
ربما يكون الانسان متفطنا زكيا لا يغفل عن ادراك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل
هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث فهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيبا الخثعمي
ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق قدس سره روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على
صلوتي الحديث ويمكن ان يوجه بوجه اخر ان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك بكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما تحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها
بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو بمعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم
ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال
في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دينا وسنة في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد
الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى الكل ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما ترويه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة برواية فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن
ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وينبغي التامل في ذلك لان تخطئة مثل ابي الخطاب
لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه
الكفر به متبا مرغا به الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراد من الرياسة واضلال
الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول
بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فما نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا
تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل

ان المعتبر في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسن بن اسباط
وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا عند الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي
حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول رواياتهم
مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة ع كمال الاجتناب عن الواقفية وامثالهم
من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة
اي الكلاب التي اصابها المطر ويحترزون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية
ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد
العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال
الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه
في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله اه يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك
قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل
الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا
من احد الائمة ع حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

قانون تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر له حسن ظاهره وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق ره فان علماء الرجال لم يذكروا توثيقه واشتهاره يدل على ذلك فانا نعرف عدالته ويشهد بذلك القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل
كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول
هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية
او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك
من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين
على ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره
في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع
لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان
وقد يقع اللبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون
ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما
للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب يقوم بما لا يتناهى
له فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة
المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين
لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة من تعارض العرف بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى
الاصل هنا فلا فرق في الاخبار بالنجاسة اما لو كان عكسه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت
الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون
يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الشرع وجعل الى الخلق

فهو كالراوي

فهو كالراوي ولانه وارث النبوة او الامام الذي هو واحد وامّا قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس
من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قال وان
كان صبيّا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة و
الرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول
قوله وعلى هذا مذكى او متنجس او ما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا
يخفى على المتامل في كلامه رحمه ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما
وحكمهما فانّ من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة
الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتفرقة التي ذكرها من حكاية رؤية
الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا يجعل التزكية رواية بهذا المعنى قط كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة
بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى لاشتراط كون
المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي صلعم كذا او الامام كذا
اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر بقيد الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه رحمه في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعم كالشهادة على شرب الخمر لاجراء
الحد وجعل رحمه الامور المذكورة اخر قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم
للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد
في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بدّ
في اثبات التكليف من ظن بالصدق فلا بد من اصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا
بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية التثبت ظاهرة في العموم غايته دخول الخبر المصطلح
فيه ايضا واما غيرها فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر
فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في ردّ شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد
اذ مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان
من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب
وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا
سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالتبين لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد

على الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد
العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة
العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد
في بعض الموارد بل اعتبر المرئة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة
ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ويتفردان في ان المخبر عنه آه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون
الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية انما يكون عاما ويلزم ان الشهادة للغير انما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات
لا الجمع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد
ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا يرد عليه
لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تع وهو الصوم الخاص
في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات مفيدة للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا ينقسم يعني
كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم
للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص
فهو حقيقة متعينة من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة
على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى آخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص
وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات
والاشواط آه ففيه ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق المخلوق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة
اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في
الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات
المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد
فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تع بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من نقضه الغير من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان له ان يستفتي من آخر ومع
عدم التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره
نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول

النظام ونحو ذلك بنا بيه وفاقاً له في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الاحكام الزام ومثال الاطلاق الاطلاق من المحبوس لعدم ثبوت الحق عليه وبالاطلاق يخرج من يد من ادعى فقر بلا بينة وغير ذلك
فاكثر وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه
لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم
يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا
خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب
مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في
محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج
من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه
بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في
الرواية وهو مذهب العلامة في يب وذهب المحقق ره ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيها فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث
هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان
اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مط سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مط ولما
ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود خرج الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فيه على
يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع انه مردود
ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لا ان مجرد ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح
نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل العبرة هو مطلق
الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس
فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يحصل لنا من فيهما في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم
وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى
يكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المبيح
للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر لكن فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع

الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب اهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث
يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم فيه ولذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل وظاهر الفقهاء
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسألة القيام في الصلوة
ويقتضي ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق
التزكية الا ان تزكية الشاهد مخرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلته حق المسلم ولذلك
خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا
قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء
واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط
القبول في مشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الرواية فهو شرط لقبول العدالة لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مثلا بفتوى المجتهد واعلام المأموم
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن بقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد
فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف حكمها
حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة
اية النبأ وقد مر الكلام فيه وهو مقتضيا كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة
الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في
الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ ونفيه بصدق النبأ على التزكية
من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر بالاشارة اليه في
الشهادة الا ان يتشبث بالعموم ولخروج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه صاحب المعالم بانه مؤد الى حصول
التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا
فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي ولعدم افادته العلم وهذا تناقض
فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو
ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا
ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة لانها لا يفيد العلم فمن
ظنناه عادلا لاحد الامور المذكورة نقول انه عادل ونوثقه ونقول انه ممن ترضون وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار
وابانة اللحم وشدة العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا

لكن لا

لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم آية النبأ لما افاد بعموم قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق
بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه نظر لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب اعتضاده بالخارج يجوز تخصيص المنطوق به
وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا
يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا القول
هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل
وهو الرواية بواحد فيكتفى بالواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف
هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا
ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل هو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر
فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلاثة الراوي ومزكييه والفرع باثنين وهما المزكيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان
فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره
مكابرة فيه نظر لان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط الصحة الصلوة مع ان
وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين دون
من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بالشهادة
واحد بل مرة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت
وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين
ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو
ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان مثل شهادة
وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي
والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد
منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة من حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالواحد
الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او
بشهادة العدلين واتى المشترط باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد
وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيقتضي بحثا في اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لا بنية النباء او يدخل تحت ما هو من
قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير
ذلك وان اعتبر بالخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت

ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد فيما
اصالة في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى
منع الحصر وثانيا ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم
لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا
الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظن الكافي
تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى
طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية خبر
الواحد واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا
صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن
عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح
والا فلا وجه لكونه مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه
دعوته على هذا من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقا بان يقال
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال
الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى
حجة الاولين انه ان كان من نوع الشهادة فالشاهد لم يكن مقتضيا للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه بصيرا اذ لعله يبني كلامه على مذهبه
ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال الاصل مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدمه
التدليس وبذلك يندفع الاشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المتبادر هو الظاهر وانت خبير بان الكلام في محل المنع
نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال آخر
وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ
هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم تخالفهما
في المذهب ويتضح ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت
المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين بهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر
ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاصه بمجتهدي زمانه حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من
العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وانما ينتفع بالمصنفات بعد موت مصنفيها غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فيعلم مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا
المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي
هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف والانتفاع الا
[illegible] في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاصولي ان
كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهو انه قد يكون مذهب المجتهد الآخر ان العدالة هو المعنى الا

فلا يعلم

فلا يعلم ان هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر بل مع ان هذا
النفع بالنسبة الى الاول اقل المشهور بين القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين منهم انا نرى كثيرا ما يمدحون
الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن نحو هؤلاء ليس
مذهبهم في العدالة هو المعنى الاول فيأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى فانهم لاحظوا الاطراف واعتقدوا بجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق فيما لنا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده [illegible] العلماء اكتفوا
بمجرد التعديل وعدم ما تتلوا من هذه الجهة ولا يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة وبه تمام حجة القول الثاني فان اسباب الجرح
والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث
وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين
الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا
ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى
طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني
على القول المشهور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القول الاخير بلا احتياج الى البيان
وكذلك ضعفه وليهما وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل
التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان المعدل
لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مستند في
اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه
من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما
لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في
ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا
القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايتهم في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي
مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق
لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية
لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا فانه هنا الامر
معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف
او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا
جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع

بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكافئه بمصوصيته كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ
والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في
هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعتبر هو حصول
الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة
فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من
جهة فهم كل من تقدم عليهم فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن
بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فانه
قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان هذا من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة ره مقلدا لمن تقدم وكذلك
من تقدم لمن تقدم فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروا
الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكروا من جهة الاجتهاد ويلزم من
جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني
مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة ره هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه
لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت
مع انا قد حققنا سابقا ان المعتبر في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا
سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات
العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه معتمد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول
اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح
الصدوق للرواية او تصحيح العلامة ره للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك
فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا
يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح
فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلافه في ذلك
نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة ره في رواية كان هو
في سنده مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه وينطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك
ايضا ولا يتم العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فان الاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين فهي ذلك في كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا

تعيين

فتبيّن الحال والسند وامّا اذا قال حدّثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكّي والمزكّى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع
الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في
حقّ حديث مجهول السند انّه صحيح وامّا لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال
اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرّاي او مقلّدين
لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حقّ العدول وامّا ما ذهب اليه المحقّق من الاكتفاء
بقول العدل حدّثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الاماميّة يقبل وان لم [illegible] بالعدالة
اذا لم يصفه بالجرح لانّ اخباره بمذهبه شهادة بانّه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله
باشتراط العدالة في الراوي ولعدم اختصاص اصحابنا في العدول ولعلّ مراده انّ هذا نوع مدح يوجب التثبّت لتعبيره بلفظ
الصّاحب المفيد للاختصاص ثمّ انّه لا فرق فيما تقدّم جميعاً بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكّي
الواحد او التعدّد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصّة والعامّة فقيل بالقبول مطلقا
وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الرّاوي ممّن عرف انّه لا يرسل الّا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاوّل
منقول عن محمّد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثّاني احد قولي العلّامة
والثّالث قوله الاخر وذهب الشّيخ الى قبوله ان كان الرّاوي ممّن عرف انّه لا يروي الّا عن ثقة مطلقا والّا فيشترط
ان لا يكون له معارض من المسانيد الصّحيحة ويظهر من المحقّق التوقّف والاقوى هو القول الثّالث لا لانّ ذلك
تعديل للواسطة حتّى يقال انّه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصحّ الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدّم بل لانّه يفيد نوع تثبّت اجمالي اذ غايته انّ العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب انّ ذلك يفيد ظنّا بصدق خبره وهو لا يقصر
عن الظنّ الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبّت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي
عنه المذكور ممّن لا يوثّقه علماء الرّجال فانّ رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظنّ بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر الشّيخ في العدّة انّه لا يروي ولا يرسل الّا عن ثقة ولما ذكره الكشي انّه ممّن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ
عنه ولما ذكروا انّ اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى وامثالهم
وغيرهم والحاصل انّ ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجّيّة الخبر لا ينحصر في الصّحيح وخبر العدل بل
المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انّه شرط في قبوله بنفسه وامّا من جهة ملاحظة التثبّت والاعتضادات
الخارجيّة فلا ريب انّه لا ينحصر الحجّة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجّيّة مثل هذه المراسيل لا اثبات انّ امثالها صحيح
في الاصطلاح والواسطة عادل واحتجّ المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران الاوّل انّ رواية العدل عن الاصل
المسكوت عن تعديله لانّه لو روى عن غير العدل ولم يبيّن حاله لكان ذلك غشّا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه
اوّلا انّه انّما يتمّ فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهم وثانيا انّه يتمّ لو انحصر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق
بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبّع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصّدوق في اوّل من لا يحضره الفقيه حيث قال انّ
دابه في هذا الكتاب ليس دأب المصنّفين والثّاني انّ اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لنا فانّ اسناد الكذب

(margin) في الخبر المرسل

(margin) حجّة المثبت

العدالة فيتعين قبوله وفيه مع انّه لا يتمّ في صورة ابهام الواسطة انّما يدلّ على كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه فروى
نوعية مجهول العين فلعلّ لحجيّتها والاولى بناء على ما مرّ تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل العلم يريد الاسناد الظنّي
الحاصل بحجيّة اخبار المسلم ويمكن دفعه بانّ الظاهر انّ العدل لا يخبر ظنّا نوعا في تلك الظنّ بصدوره عن المعصوم فما يتّكل على عدالة
الاصل او التثبّت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى انّ الاسناد لا ينافي بكون من جهة حصول العلم بنفي غاية البعد كما هو الغالب
في الاخبار فالانصاف انّ ذلك لا يخرج عن قوّة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فانّ العدل لا ينسب الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الّا ما حصل له الظنّ بالصدق امّا من جهة العدالة او التثبّت وكلاهما يفيد الظنّ ولحجيّة النافي

حجة النافي

مطلقا بما مرّت الاشارة اليه من انّ شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مرّ وانّ
كان مثل ابن ابي عمير ايضا فانّ عدالة الواسطة ان تثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة المجهول العين وان علم ذلك من تتبّع
مراسيله والاطلاع من خارج على انّه لا يروي الّا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه ممّا مرّ ولحجيّة
الشيخ لما ذكره اخبار بعمل الطائفة على المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت وان اراد
حجيّته على الاطلاق فممنوع

قانون

لا خلاف بين اصحابنا الامامية في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع
عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلاف ذلك ان
لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضرّ اذا لم يكن مخلّا بما ذكر وان يكون مساويا بالمعنى في الخفاء والجلاء
وعلّله بعضهم بانّ الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدلّ السامع على المراد فلا يضرّ نقله بالمعنى فانّه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر
فلا يضرّ تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة
في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط
واداه بمعنى ادّى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلّة فهو كذلك اذ ربّما كان الرواية في الاصل متشابها بالنسبة الى السامع
والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بدّ للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه
بالتفسير الّذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى نذكرها بعنوان آخر وسنشير اليها اللّهم الّا ان يكون
المراد انّه لو ادّى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبيّن للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقّبه بتبيان ما فاد به العرض من القرينة المبيّنة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام
الدلالة لا مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انّه ينبغي مراعاة النصّ والظاهر ايضا
بل واقسام الظواهر في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء
في بيان العدّة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربّما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه
القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فعليه ذكر لفظ القرء ثمّ تفسيره بما فهمه وكذا في النصّ والظاهر مثلا اذا قال الامام ع
لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختصّ به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو
مختصّ به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقلّ منه
كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق فرّدنا في هذه المسئلة عن اكثر الاصحاب
في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانّهم يخصّونه بالعشاء وانا
اجمع بينهما لما استفدت من النقل الصحيح انّ من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت على ما هذا انّه يدرك وقت الصلوتين وانّه

فقه ادراك الوقت كلّه

بدون وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا يبقى لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتفاوتة المتواردة على مصداق واحد مع الغفلة عن
الحكم باختلافها ومع الغفلة تتفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اما هذا شق المجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل الامر
ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر
ان المعصوم يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب رفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم
الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون
هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا يبالي بلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل
مخاطب هكذا فنقل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب ألمعيا فطنا ذكيا لا ما نعرفه ويكلف بنقله الابسط والاوضح اذا
كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ابقى بناءه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف
والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية
وكذا الناقل من المجتهد الى مقلده وعليه والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب
ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان لكل معنى اللفظ فاذا اراد ان ينقل ان الامام
انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهاكم الله عنه من الشرك والفسوق وشرب الخمر والزنا
الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل معنى كلام الامام
بل وكذا ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات لا سيما في الشرعية
كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه نعم فرض القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بعبارة عربية في
واحدة منها بل يمكن ان يتوهم يقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص بالقرآن
الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب
النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واضمحلال المعنى سيما مع كثرة الوسائط
وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف افهام الناس بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه
ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما ترى من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك
فهو معفو مع ان اعتبار نقل اللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية فيها الالفاظ المخصوصة
وطريقتهم منه في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك قلة الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله
نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع التصريح اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية ثالثا
لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر
وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الآن نعم الظاهر
ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم وفي الكلام
فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى

ظاهرًا او حمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظهور الذي هو حجة اقوى وكان مقتضى الظاهر العمل عليه فيقتضي المجمل السكوت عنه ولا
يتفاوت الحال مع ان الظهور انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب لحدوث الظهور عنده لا لان الخطاب مختص
بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما
تقديم الظهور فلا وبالجملة فالمعتبر هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث الاول اصطلح المتاخرون من
اصحابنا على تنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع
اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ
وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا اعني مشتملا على علة
خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لصريح العقل والحس واعتبار عدم كونه
معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل
الثقة فان الظاهر من التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك فيه
ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند اخر مبني على غفلة الواصف وخطائه
في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين
بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن
عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق
ففي لحوقه باتيهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس
مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح وخصوص الرجال وهو
لا يوجب ترجيح تسميته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الراوي متصفا بصفات
رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا
ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام بصحة السند الى الرجل المعين
واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من جعل احدهما
انه ليس المراد منه الصحيح المصطلح والثاني انه اراد منه بيان الوثوق بها قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة
محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان
وما قبله متصفا بها وشيوع ذلك في الاغلب فيما كان الفلان من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على
اعتبار ذلك الحديث بسبب رواته وهذه الاصطلاحات المذكورة تجري في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو
ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت
الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء
الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ورواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد
بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن

ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل ابن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل ابن شاذان المعروضة على العسكري عليه السلام او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه حيث حكم بصحة ما اورده في كتابه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجابرين من اهل الضلال والخوف من اظهاره وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المكررة بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل بل انهما كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان يكفي كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم والاخبار المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم لما يتبين من التفطن لتلك القرائن وعدم الانحصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اشار بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه واوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يتوقون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها انه ممن قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير فيهما اعتمدا الغيبتين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع منه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان يريد سليم الاحاديث وقبل

الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او صدوق من غلاتنا اذا كان المفضل عليه جليلا او منها توثيق ابن فضال
وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن عمير او من صار عدلا بتميز ومنها رواية الثقة عن رجل وعن واحد او عن اشباه ذلك ومنها
ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى
عنه ولم يكن من رجال ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان تعيين شهادة على العدالة المعتبرة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن فيقتضي شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما
يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر المتتبع
في الموارد الخاصة فيحصل المقتضي حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة في التزكية والاجماع
المنقول بخبر الثقة الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر اكثرها لتكثير الفائدة
فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما
اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما
اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة
على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور
وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير
الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر
يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد برواية متنه واحد ثم
يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف وهو
اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن
وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن
كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والآخر من ثلاثة سواء كان في الوسط او في الآخر
ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه عن فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه
المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو
الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو
ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا والخصال

هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين وأما القدماء فقد عرفت أن بعض الموثقات في نوع الصحيح عندهم ومنها
الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير أن يسنده الى المعصوم وأما المضمر وهو أن يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا
قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر أن مطلق الموثقين من اصحابنا
أيضا كذلك لأن الظاهر من حال أصحاب الأئمة أنهم لا يسألون الا عنهم ع والاضمار بسبب الاضمار اما التقية أو تقطيع الاخبار
من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا ع عن فلان قال كذا وسألته عن كذا قال كذا وهكذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن المعاصرة واشخاص الرواة ومنها المدلس كأن
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا المقوية للحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا
لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما في السند كأن يروي تارة بواسطة واخرى
بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بأن خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ ومن الايسر
كما في الاخرى ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث ورد بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله او غير
فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد للراوي والمحدث من
مستند يصح من جهته روايته الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعته وشافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر
ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي
على ما فهم بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك
بصيغة المجهول ومن السنة كذا او قول الصحابي نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور
من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته وحدثني واخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل
الشهيد ره كونه اعلى بأن الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتأديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه
كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جأشا
واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى
قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامرها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تأمل
ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به ونصه صريحا بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه
اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف او انضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به
واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة
ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مطلقا ايضا محتجا بانها منافية لان معنى الاخبار والتحديث هو
السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة
وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتشخيص الكتاب كقوله
اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم

انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارة الشايعة انبأنا ونبأنا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على انحاء الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب وهذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير المعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه وما لم يثبت تواتره من الكتب عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل لها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في فوائد الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او كتب الى فلان سيما فان انضم الى ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان **المطلب الثاني** في الفعل والتقرير فانه فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بما يعتبر فنقول اما الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وقد الحقة حيثية واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الآتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انها للجبلة ومنها دخوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد وعوده باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول سيرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجي التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم اما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه وقصده من الوجوب والندب وغيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا للمجمل وسيجي الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثالث لنا اصالة البراءة عن الوجوب مع دليل قائم عليه كما ستعرف واما الاباحة فمقهور بالكثرة الراجح في افعالهم ولا تنافي ذلك مفهوم الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب

ذلك مقتضى عموماً ما دل على حسن التأسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة
اقويها الآيات الآمرة باتباعه مثل قوله تعم فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي
فعله لانه فعله فيفعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء
هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضاً جزماً لعدم الوجوب في كثير
من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعاً مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه
فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالعبد لا بالمعبد فلا اجمال اصلا ومنه
يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقاً على محبة الله
التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معنى الشرط
وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن
يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي
هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب مما
لا كرامة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول
وما آتيكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج او ضيق فان الطاعة موافقة
الامر وهو حقيقة في القول والمراد بما اتى القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما تدل
عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهي في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه
لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف بنفسها
وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل
بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع
الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف. ويظهر الجواب بتمامه مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص
لا يلتفت اليه لان الغالب موافقة النبي صلى الله عليه و الائمة لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل و
اما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا
معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كله
لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص
واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى التأسي
سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر
باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله صلى الله عليه و الغسل بمجرد التقاء الختانين
وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله صلى الله عليه نظراً الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر
في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزماً والظاهر
ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي بمن في المشاهد من التأسي عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل
الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما بعرفه بنصه بان هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر دال على الوجوب

قوله فكما يمكن التجوز آه حاصله ان
مراد المستدل بظاهر الآية ان
صيغة الامر لما كانت حقيقة في
الوجوب فلا بد من مراعاته لو لم
يثبت ... فيحكم فيما هو مجهول
الوجه من افعاله بانه واجب فينبغي
لظهور صيغة الامر في الوجوب
حاصل الدفع ان ذلك يوجب التجوز
في المادة اذ الاتباع الحقيقي انما
يحصل بالاتيان بمثل فعل الغير على
الوجه الذي فعله لانه فعله والمسؤول
في مجهول الوجه اذ فعله على وجه
الوجوب غير معلوم وليس حينئذ
التجوز في المادة اولى منه في
الصيغة فيحمل الصيغة على الطلب
الراجح ليسلم المعنى الحقيقي في
المادة وهو العنوان ... نفس
الامر على ... على سبيل
الترديد
مع انه لا ينفع
الفرار عن التجوز في
الصيغة لابقاء الحقيقة لانه مستلزم
للتخصيص ايضا علاوة على لزوم التجوز
في المادة لخروج ... معلوم الوجه
عنه لانه ليس بواجب اجماعاً
وكذلك الخاص
فلا بد
من ... في الآية بخلاف
... فان التخصيص فيما نحن
فانما هو في الخواص الاخير فهو غير
مضر مع انه لا يخرج منه مثل التعبد
من جهتها على ... بخلاف
... المستدل كما لا يخفى
وكيف كان فمراعاة المادة اولى
من مراعاة الصيغة في ... عدم
حال المادة فلا يضر حمل الصيغة على
الرجحان ايضا فان الحكم ح متعلق
بالعبد يعني الاتيان على الوجه
الذي فعله وهنا الوجوب يقول به
فلا يلزم التجوز اصلا وحاصله انه يجب
على الامة متابعة الرسول في
افعاله بان يفعلوا وجهه واجب
وندبه ندبا ومباحه مباحا وحرامه
حراما ويعلمون على ... وذلك
واجب عليهم بلا اشكال فلا تجوز ولا
محذور اصلا منه رحمه الله تعالى

مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وامر يدل على مجرد الرخصة وامر بندب والتمثيل لذلك
بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القراين كما اشرنا
في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القراين ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما
علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به
قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حال كونه متلبسا بها للصلوة اليومية
فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير
والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في
التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في الصدق العرفي
فالبيان لا يتعين بها لاقتضاء العرف ذلك بحيث حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا
يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء
بوضوء يغتسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل
التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من
الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما لا يشك في دخوله لان الغسل العرفي
للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي نحو اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه
هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على
واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام
الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي و
مما حققنا لك في القانون السابق سابقا يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب
لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب بحسن التاسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية
واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب بان الاشتغال بانه مما يقتضيه ظن
المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع و
العبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قانون** نصب
المعصوم عليه السلام اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين

فايده

بالبينة

بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى في التبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ و
في غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله عليه السلام لهند زوجة ابي سفيان خذي لك و
لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه صلى الله عليه وآله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح
لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره
ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد رحمه الله في القواعد لا ريب ان
حمله على الافتاء اولى لان تصرفه عليه السلام بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد
يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول
كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام عليه السلام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن
واجاب عنه الشهيد رحمه الله بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **فائدة**
الحق ان نبينا عليه السلام قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل
لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح
عليه السلام وقيل بابرهيم عليه السلام وقيل بموسى عليه السلام وقيل بعيسى عليه السلام وقيل
بكل الشرائع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا تقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه
يلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح وايضا لو كان كذا لكان اما بالوحي وبالتعليم من علمائهم والاول
هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو
افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي نقله ولا من كتبهم لانه
كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا صلى الله عليه وآله الى
اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فواضح لاستلزامه كمال النقص وكونه
اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق
ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس بعنوان المتابعة واختلف الناس فيه
ايضا فقال بعضهم بمتابعته شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من
الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان
السابقة واخباره عن التورية برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وفبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي
محمولة على اصول العقايد والا فلم يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم
الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة
ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة
ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من
الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك

اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى ان نهم انه تعالى ونبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة
ايضا وحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وتبا يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه
فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات
وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع
على المسألة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على افضلية العبادة على التزويج بالآية
المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى
خذ بيدك ضغثا الآية والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال
قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحد وكذلك لا
مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض
الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى شانه العزيز وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة نفسد بتفسير القيمة بالثابتة
التي لا تنسخ

قانون

تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو
يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف وتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة
في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا
على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام
حرام لكونه اعانة على الاثم فانه نوع من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما
ما يندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون سكوته عنه
دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول
صلى الله عليه وآله لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم

ايقاظ

قيل ان الحكم الذي علم به المعصوم في الرؤيا حجة مطلقا وورد ان من رآه
فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه
انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه رأى احد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان
مولانا الرضا عليه السلام فقال عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه وآله من رآه فقد رآه
ومن المعلوم ان الرائي لم ير صلى الله عليه وآله ويعضده ان كثيرا ما نرى في المنام صورة
ويظهر في اليقظة انه كان غالبا ما نحن نرى بصورتها ظاهرا اجمالا لنا كما في حكاية رؤيا المفيد
حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين عليهما السلام معها
قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما
وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية

الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شئ ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن
الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب ثقاته صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن
هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول راى المؤمن ورؤيا
في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة
وفي الصحيح عن معمر بن خلاد
عن الرضا عليه السلام
قال ان
رسول الله صلى
الله عليه واله كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني
به الرؤيا وفي معناه روايات
اخر تم المجلد الاول
بعون الله
الاول بلا اول في
شهر شوال
المكرم

المجلد الثاني في الأدلة العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه نثق

الفصل الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام نذكرها في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** يعني كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليلا على حكم الشرع انه كما ثبت عند معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وتقرير ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب بعنوان وظهر عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى تركه فيحكم بلزوم الاتيان به وقد يدرك في بعضها قبحا فيحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكما انه من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر مبين احكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدء الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك لو دعى الله احد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رد ما اليه ويجازي العبد القوي الرفيع بامتنانه على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم وامرا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما يتوهم بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبانا ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في بحث ادراك العقل الحسن والقبح فيما لا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب ويعاقب به وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعدما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما لا يدرك العقل قبحه فلا يبالي ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا يبالي ان يكون مما امر به

فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في نوعه او نفسه على شرط او زمان او مكان او مع نفسه لشيء من المذكورات
حكم بان الشرع ايضا حكم به كيف لا انه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء
والمنكر وقد يقال بان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحققان الا بعد
الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها من حيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وقيل ايضا
الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان
ذلك الطلب بلسان العقل ويظهر ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون نزول الوحي من جبرئيل واتيان كلام
وامتثل النبي انه اطاع الله جزما فان العقل فيما نظر الالهام فهو الحق لسان الله والقيد الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه
ويجب فيما بينه هو ما حصل القطع او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام فيه هنا الدليل العقلي
مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احد احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو
غير ظاهر اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الشارع طلب بذلك بلسان العقل
فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد له من المناقشة فليكتف في
منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد
هذا على من ادعى ذلك انه لم يدل دليل على امتناعه انه لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف يكذبه نعم
لا يمنع تعارض الاوهام في ذلك ويندر المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم اساسا
ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه
ان قلت قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس ان كان معناه ان الشرع يحكم
لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص فهو ذلك الشيء يحكم العقل موافقا له وذلك لان
الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الشارع
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين التحريم للخمر والخنزير انما كان بجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او
مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما
فلو فرض اطلاع عقولنا على ادراك العلة على ما هي عليه لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون
في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في
نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما هي في الامتحان
لا في الذبح مع ان لاختيار امر مخصوص للامتحان ايضا لا بد له من مرجح من جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح
بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وهكذا ادركنا ابا ما الا ابدية على عدمه وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع
فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان يحكم
بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فمتصور له تقريران
احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس وغيرهما من الاحكام
يحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب لله ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن
مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه او اراد
منا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فقد [illegible] الصادع عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزونه عند اهله من المعصومين

وذا العصمة على الاعتقاد بان علم كل شيء عند الله وورد من النبوة وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها الاجلاء

مسلمين وهذا فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو

ما حكم به العقل من الاحكام الامامية هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما ترى من الاشكال في كون دليل العقل حجة العقل

مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية بان من ادلة احكام الشرع

هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء النبي ورد الوديعة والظلم وبناء على ذلك

قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف

ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل

ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل

والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتنبيه العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة ويقطع عذر على

هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض مختصرة لا يليق كثيرها بالذكر اعرضنا عنها واقواها امور احدها

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم

العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعا او حراما شرعا بل هو اباحة شرعية وقد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب

ما يستحق فاعله العقاب لا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يستحق

المكلف العقاب على تركه مع الجزم بعدم الاجارة تعالى بذلك فلا يجوز فلا وجوب ومنعه ان هذا مناقشة في

الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو

مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب باخبر الفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة ويظهر دفعه مما مر من ان

العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل وهذا يحصل الطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي و

مخالفته وكان الآية نفي التعذيب على الاباحة فيه مع ظاهره وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله ولا

من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول وحصول

التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فثبت الحكم الشرعي بالعقل وثبت الحكم بالثواب والعقاب في ما قبل فدفع بان المراد

الرسول هو بعث البيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يعين العقل تفصيله ويظهر بما مر من حكم العقل فهو

جدا الاول انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا البين تبليغ تفصيلي فان اتفاق

الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا لا مثل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي

حال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الآية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك

هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كانت

التكاليف الشرعية ما لا يستقل به العقل فكفى في الآية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى

تتم الحجة ولا يبعد مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول الباطن كما ورد ان لله حجتين حجة في الباطن

وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الآية ظاهرة وفيه كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم

العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرض و

انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه

فهو معذور وكما هو معذور في ظنونه بل المستقل له في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومتعمه مكابرة ولقد

اعرف بعضهم مستسلم ذلك في المعارف والعقائد لما دل عليه اطلاقات الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
تشمل حال الفطرة ايضا بخلاف الاعمال مع انه معارض باطلاقات الدالة على العقاب والتعذيب على الظلم والكذب عموما
ثم ان حال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل
المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتقليد واندرج التقليد بمجرد ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب عقلا او لوجيانات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية
ورد الورود بعينه والذي في واجباتها فهذا تحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف
الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح وما يفسد وعلى
انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها
ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار اكثرها من ضروريات
الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل بعد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل كما انها
الدالة لكنها مختصة بالادلة النقلية وبيان ما يصلح وما يفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح
والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غيرها مما
يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه
اذ المذكور في الخبر من امر الكتاب نواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد
ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل الا
اما مخصص بكل شيء او يعمم النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول
ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع
وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبقى على اصالة البراءة حتى
النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء وحرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء لحكم ما
يرد فيه نهي ومعناها ان حكم ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه [illegible] المعنى الاول انه
انشاء الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وان
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل في نفسه بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا
يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فاقول المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف
الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكمه ما
يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعل مغيا
بغايته وبدونه كلية حتى وان بيان ان المكلف لابد ان يبنى على هذا حتى يظهر المخالف فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعنى في الدلالة هو الظاهر من التأويل وقوله مطلق مساوق لقوله مباح
ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدركه عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع وبيحسنه كما بيناه سابقا

ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كلامنا على فرض ادراكه فخصوص الجلاب بما لا يدركه العقول
التحريم فانه قلنا ان الملاك في الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا بوجوب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري
قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم وان رخصنا في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف
مفاسد تكليف بحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعدما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشا
اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى للمجال لهذا البحث فراجع ثم ومما يدفع هذا الحر
رخصته تعالى فيما هو حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام
اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه و
الاعتبارات فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوتها بالاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد تبدارك تاثير التحريم بما في الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله تعالى امرا ونهيا
اتفق اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي
بمعنى توارده معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا
يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيقبح انه قلت سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوب فان التكليفات المندوبة تتم لطف في المندوبات العقلية ومؤكدة للواجبات العقلية
وقد يكتفي في باب اللطف بالتكليف بما لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذ لم يثبت ما ارادوا من قولهم ان العقاب بدون اللطف قبيح فيحرم معه
شيء من الالطاف فسلمناه لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء القرب الى الطا
والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك سائر التكليفات السمعية كلها لطف
مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف ايضا ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل
وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقولهم فلا يجوز العقاب
الخ ان ارادوا عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم متابعة العقل موجود وان ارادوا
عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ثم ستطلع على ان ما ذكرنا من حكم ما
يستقل بادراكه العقل واستدلالنا الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية
واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء لا بد من الحكم بحسنها وقبحها بالضرورة
كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا
والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به
في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع
فيها كشم الطيب واكل الفاكهة فقالوا بان العقل لا بد له فيها شيئا ما اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين
فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون
دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة
العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة

فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الحلال المباح فاى شئ يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق

فيما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك الكبد بلا حاجة ولا داع وتصفح الخشب والتباب الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل

ولذلك عقدوا مسئلة التنزيل فيما اشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا

بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس المقبح عقلا المنافى لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يخالف فيه القائلون

بادراك الحسن والقبح للعقل فمما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية

عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل

حسنها ولا قبحها ولكنها مما لا ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فيها قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها

الى اخر ما ذكره وتبعه في هذا الغفلة بعض الافاضل ممن تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة

منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما

يتصور من جانب من المالك تعالى انما هو التضرر به وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستصباح بنوره و

التنفس بنار ه حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا

عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة

الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البعيد الذى

لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من التحرز عن الجلوس

تحت الحائط المحكم البنيان الذى لا ميل فيه ويلحقون بحزب المضرور نظرا اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا

الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا يثبت

الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق

التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا لو كان مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان

الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شئ وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا

يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر

الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك

حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شئ اخر ولا ينافى ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل

انتهى اقول والغفلة التى حصلت له اولا هو الذى اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين اللذين ذكرهما

لا ينفعان في شئ لامكان ان نقول ان شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعنى لا حرج في فعله ولا يستحق

به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثانى فظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدرك

العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به

ان ادرك حسنه من دليل عام يجرى في الكل مثال الثالث ما تقدم وهو قولنا شم الورد منفعة ماذون فيها

الخ ومثال الاول انا نقول شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعنى مثل تطريب الدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه

ان هذا القياس في المباح لا يثمر الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص

والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان نقول في رد الوديعة حفظ حسن خاص وهو

حفظ العرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه لا يتوقف فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما

هو كل نفس فهو حسن فهو مع انه غير ملايم للسياق من ذكر النفع وتعميم ومخصصه لا يجدى طائلا لان معنى تحصيل احدهما موضع
النزاع دون الاخر مع حصول القياس واشباهه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عقد حكم العقل على شئ مع قطع النظر
عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعنى ان حكم العقل بحسن شرب الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولى الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه انه ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة
انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منتفع بها فوقت فيها وحكم الحاظر بالخطر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه
نعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل
ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال لا ينافى الاحتمال فعند تبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشئ بعد ذلك
بالحرمة فيظهر الجهالة فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند
المناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلى
الذى هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشئ من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع الظن انما هو ما
يحصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجرى فيما لا نقص فيه من الاحكام التى لا سبيل للعقل فيها
اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب مع قطع النظر عنه
وابن هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يقال ان الاشياء قبل العلم باحكامها نفسها لا حكم عقلى من حيث كونها مجهولا بالاستقلال
وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التى اشرنا اليها فيما
ذكرنا فظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تشبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والخطر الظاهرى على
الاحكام الخمسة اذا دلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفى الاحتمال العقلى
واستنباط مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالى عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر
ونحوهما فربما يكون في الشئ مفسدة ذاتية لا يدركه العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك الاشكال سار في جميع الاحكام
لا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين
بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتوهم هذا الاشكال اذا استدل على هذا
المطلب بمثل قولهم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى فيمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهى في نفس
الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه بغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما يتبادل في الوجه
المشروط بالتسمية الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم ينظهر لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة
وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف
وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك
حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه
خوفا عن الوقوع في الحرام بقى الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة
او في وقت اضطرار المكلف انقطاعه بسبب حابس او مانع او نحو ذلك ولا ينافى ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبى
او وصى او حافظ الشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدر عن النبى صلعم وهو مخزون عند اهله فان من
المعلوم المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يجئ بعد ما ورد
الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التى لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد

على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة اولا حتى يحصل الظن بعدم
المعارض كما سيجيء انشاء الله تعالى ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه
العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن
العدل والاحسان لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون
التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم
اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي صلى الله عليه وآله ونصب الاوصياء من ثم ان هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا ما يشتمل على
المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا فيه نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على
نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما هو باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي صلى الله عليه وآله
وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة
لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يبقى
انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يبقى لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بفقدان
القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظهر ان ما يبقى ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم تحقق ما استقل به العقل
من الدليل الشرعي عليه كما بملاحظة قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فايدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به يدور بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات ابدا في افراد ظن
المجتهد فيما صدق الادلة الشرعية ايضا مثل الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في
مواضعها انشاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه المسائل الكلامية كما سنشير اليه
في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يبقى ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة
فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن لم يحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام
في الاستصحاب وغيره ايضا فتحصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب شيء
عقلا كرد الوديعة او حرمته كالظلم او استحبابه كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية
عن المضرة قبل ورود الشرع على القول بها او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان
عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
بسبب حصولها في الان السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون
واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المائز بين الادلة التي يفيد الظن للمجتهد فان بعضها يفيد الظن
من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم
بالاباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة
صريحا قطعا كالعدل والظلم بنحو شم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا

بطان ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو
الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذا حكمه الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر ونحو
كما سيجئ في اصل البراءة والقلم ان العقل انما يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا
كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا ثابت
بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذا الامر في اصالة الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون ح ارتفاع المنع والوجوب
ويثبت الاباحة مثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبنى الادلة العقلية ومعنى انتسابها
الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل
على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية ان شاء الله تعالى **قانون** من جملة الادلة العقلية
اصالة البراءة وهو مما يعبر عنها باصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة القاعدة والظاهر
والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال عدم
عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء
حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا لا يلائم الا تمام مناسبة بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان
اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى
الحرمة او الوجوب الثاني انها القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان ووصول البيان انما
بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث الراجح
عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من
الاولين اصلا براسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا والاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب
حال العقل ويجئ الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم [illegible]
البراءة فيما علمت مشكل لعم موضوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد
الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وكذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص
بقسمين منها ويمكن النفي بنحو اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات
العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص فرد من افراد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة انما
لا يمكن ان نعتبر من الادلة الشرعية بمعنى ان نثبت حكما شرعيا فننسب عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع فنقول
حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا
اما نفيه فلا نسلم بمكان اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو انما يصح ان
يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة
لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي ومما قلنا هكذا عند التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرءت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما انما يفيدان
لا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو مجرد رفع ما يثبت بهما
اقول ومن نظر الى غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان

وهذا ايضا حكم منه في الان الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول واما من جهة الاخبار المتقدمة

مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي العذاب ايضا لا الحظر وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرنا مما يمكن جعله موضوعا

للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنى الثاني حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو

مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل

بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني اما ورد فيه نص او نصان متعارضان ولم يرد فيه نص

اصلا فالاباحة في القسم الاول انما ثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة فيه منع الاثم ما لم يثبت المنع بدليل يقطع

العذر وقد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع

وان احتمال ذلك لا يضر فلا يتفاوت بتبعيته من اثبات نفي التمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات

الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل فيها بالحسن كالتكفير حال الصلوة مثلا وعكسه وضع الانف على الارض حال

السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول ولم يثبت النص عليها او الوجوب في الثاني فينفي الفعل في الاول والترك

في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لا انهما مباحان كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية

والمراد بحكم العقل بالرخصة فيها ونقول ثم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن

في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى

اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصا او نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقام اما

ثم ان المحقق بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول خصصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة

تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من هذا لو جدان بعدم الوجود بخلاف

غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان العتيقة وما شابهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور

الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبوة وكونها مخزونة عند الائمة وانه لم يبق شيء الا وقد

حكم فيه ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنهم انما هو الاباحة اما بنصهم

ولكنه لكونه غير محتاج البيان لتقريره للاصل لم ينقل الينا واما بتقريرهم لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى

فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي في اشتهاره وبانه انما

يحسن نكتة وعلة الحكم بالاباحة الشرعية وصدوره بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع

بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولا ها لان المثمر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا

مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا ينافي في الامرين مع الجهل الحق والتحقيق

جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة واقتصر الاخباريون

على ما يحتمل الوجوب غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره محتجين بالنص وهو الدليل الشرعي وان كان هو العقل

القاطع كما تري في ابطاله وان فرض فلنا انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما

يتراءى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى يقولون فيه توقف وتردد ونحو

ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث

الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهر منها انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة

بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى اية

اخبار التوقف ثم يحمل على ذلك اى على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون فى الحكم من
حيث الخصوص ثم مختلفون فى حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فمذهب المجتهدين ان البراءة الاصلية
والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم الصدوق ره فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان
الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرائع كافة
لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول
شئ من المآكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب و
السنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم
الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق فى البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها بالامر
والنهى او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا
ولا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم بالاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان
يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة و
دفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الا ان الاية بجواز العفو عن الشارع تعالى ثم ان نفى الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة فى الفعل والترك واما ذلك للاحكام الثلثة الباقية فلا يضر اذ المراد هاهنا اصل البراءة
نفى احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص فان المراد ان
الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل حصول ما يدل عليهما الينا سواء حصل مطلق الرجحان والمرجوحية
ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذلك قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما آتاها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق
فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى ورواه الشيخ ايضا فى روايته
امر او نهى ودلالته ظاهرة فان المراد كل شئ مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله وفعله وتعاطيه
وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب نهى الشارع وحيث انه والمراد من النهى فاعم مما نفهم من
الواجب من النهى عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما
يحتمل التحريم فانه وفاقى او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة تأويل لا شاهد عليه
لا داعى الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح
عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله صلعم رفع عن امتى تسعة الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه فى اواخر
الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة الشرعية وما رواه فى الكافى فى باب حجج الله على خلقه
فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب كما عن غيره ولذلك من الاخبار الكثيرة
الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شئ وقوله ع الناس

في بعض ما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في في نوادر المعيشة عن الصادق (ع) قال
كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه
حكمه الشرعي اشكال بل هو الظلم فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين
جعلناهما اعم من الفعلي فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة فان
لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون التنفس هو من الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسب الى
الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان
الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل
على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات ثم ما علم فيه المتعلق او
الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها
فاللحم فيه ما يحل اكله بالذات وبالوصف او الوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال المذكى في خلاء
المعدة وفيه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى وعلى التخمة
فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات
فالشاك في كونه على التخمة مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو
الشبهة في الموضوع اعني ما يكون بسبب اشتباه حكمه الشرعي الثابت فانه داخل تحت احد القسمين اللذين علم حالهما بالدليل
الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من
جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة
فيما لا نص فيه وتقريبه ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل
المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من
الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون
حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه
لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما
لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمار ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال و
حرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون
بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر
اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي
لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة
عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للاتصاف بهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
الا باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري كك وخروج ما تعين حكمه

أو حرمة لأنه لا يتصف إلا بأحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين أحدهما القابل للاتصاف بأحدهما
وبعبارة أخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني أنه ينقسم إليهما ويوجد النوعان فيه
إما في نفس الأمر أو عندنا وهذا غير جائز مع أنه لا معنى لإخراج المذكورات لأن المراد بقوله فهو لك حلال أنه مجهول حلاً
ولا يستور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج إلى الإخراج مع أنه لا معنى للإخراج ح واعتبار المفهوم المخالف لا ينافي بل التنافي
المنقسم الموضوع وهو غير مفيد فإن قلت إن هذا يرد على ما ذكرنا من اختصاصها بشبهة الموضوع أيضاً قلت نعم ولكن
نقول فائدة القيد هنا التنبيه على أن القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية
في الموضوع مما ثبت في الجملة وأذهان المكلفين متوجهة إليها فيحتاج إلى التنبيه لتبادر أذهانهم إلى احتمال الحرمة بخلاف
مجهول الحكم أصلاً فالتقييد هنا ليس لأجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم هذا مع أن ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال
آخر للفظ في المعنيين إذ قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه فقد حصل لا بد أن يكون المراد منه حتى تعرفه من الأدلة الشرعية
الحرمة إذا أريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرفه من الخارج من البينة أو غيرها الحرمة إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه لما
والحاصل أن الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك أيضاً ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المتبادر منها إلى الأذهان الخالية ويؤيده
ما روي عن الصادق عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك
قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك
والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة فإن التمثيل وإن لم يكن مخصصاً للعام ولكن في تمام
العام لنفس الحكم تأمل مع أن قيام البينة أيضاً شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والأشياء كلها على هذا وتخصيص العام
الثاني ليس بأولى من تخصيص الأول وأيضاً المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو إنما يناسب شبهة الموضوع
بالجملة فالظاهر من الروايات أن كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع في أحدهما بالحل وفي الآخر بالحرمة فهو بعينه هكذا
لك حلال وإن لم تعلم أنه فرد من أفراد الحلال أو في أفراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني أن هذا العين حرام
واعلم أن المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود إطلاقه
على الفرد في اصطلاح التخاطب كل ما يمكن فرضه من الأجناس البعيدة والأفراد الفرضية وكذلك المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان
الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول إن الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال
حلال حتى تعرف الحرام بعينه وإن أمكن أن يتوهم أن الميتة من حيث أنه مأكول والمأكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
أنه حرام إذ المأكول ليس عنوان الحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو إما اللحم أو المذكى منه وكذا أما ليس عنوان
الحكم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال إن من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في أكل الطيب والخبيث
حتى يقال إنه حلال حتى تعرف أنه من أيهما وكذا مثال لحم الحمير فإن لحم الدواب ليس عنوان الحكم حتى يحصل له فردان وأفراد وكذا لا نسلم
معرفة لحم الحمير من حيث أنه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعني في الصدق الأولي المعهود المتعارف من عنوان
الكلي الصادق عليه وأمثلته مما مثله الصادق عليه السلام في الرواية واضح ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فإن
الكلي المتصور في التتن إن جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه أولاً ثم وجد فيه مطلق استعمال الخبيث ثم
أيضاً فلم يثبت ورود هذا الكلي بين كليين فينبغي أن يدخل بحث الجهالة في نفس الحكم الشرعي ومقتضى الأدلة السابقة حليته وأما
الغناء فإنه وإن أمكن إثبات عنوانين الصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الأظهر فيه أيضاً جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا
ظهر لك أن الأصل في شبهة الموضوع أيضاً أصالة البراءة والظاهر أنه لا خلاف فيه حتى من الأخباريين ووجهه ظاهر مما مر احتج

القائلون

القائلون بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما لكم و
القياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده
الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابي بكر عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و
التثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واسندها وايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة
والعامة قال الصادق ع فيما رواه في قح عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله
لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاحتمال والاشتباه
في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات
لوجوده فيها جزما لاخبار المعصومين او للعلم العادي بذلك والمراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من
الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم نعلم
حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو هو
فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة
ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا
ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من تلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت
فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان
القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا
بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد و
التأويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول
هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نقول ان غاية الامر تساوي الطرفين فنرجع الى
ما يعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فنرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب
ممنوعة بل انما تظهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط و
الترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها
مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الشرعي
في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا الى الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على
ظواهرها كما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب
لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يحتمل يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالته الذي ورد في لبس المخيط الا
وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الا انه في حكم الاحتياط ولكن حملها على التقية لاختلا

العامة في المسألة وخامسًا نقول انّ ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم
ونحن نقول انّ من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسًا يمكن ان يقال انّ ذلك حكم ما
نحن فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه امّا اولًا فانه لا يدل على الحرمة بل
انما يدل على انّ ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او انّ
من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا يبعد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن الصرف
لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل انّ مطلب المستدل
اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول انّ ما لا نص فيه ليس
بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم
حكمه فحكمه الواضح البيّن هو الحلية سيما هو منفعة خالية عن الضرر ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة
لا نعقلها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعلمه بما في هذا الشيء الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل
حيثيتان تستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل
بالحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بانّ اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث واكل مال
العاشر الذي يعيش من العشور حلالا اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الروايات في موضوع الحكم الشرعي اظهر
من غيره وحمل ما مرّ من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما ترد هذه
الروايات نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها فيها
ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى منها من جهات شتى كما مرّ فان قلت انّ مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث
ذكر الصادق ع فيها اولًا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بانّ المجمع عليه لا
ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلاثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يردّ علمه الى الله تعالى ورسوله
قال رسول الله ص حلال بيّن الى آخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فانّ تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه
لا ريب فيه وبانّ الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب ردّه الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة قلت استدلاله ع بكلام النبي ص في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فانّ وجه منع رسول الله ص
عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فان كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه و
ثبوت التحيّر فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وانّ العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات
في قوله نظير الشاذ النادر وفيما نحن فيه فحق انتم تقولون بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الاحتمالان اولا وابدا
بالنسبة الى الشرع ومما استدل عليه الصادق ع لم يدرك واما خامسا فلانّ الظاهر من بعض الروايات انها لا تنطبق
على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن ع قال في جملة
الحديث انّ في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما
يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسهل هذا

الكلام

الكلام فيما لا نصّ فيه وامّا الكلام فيما تعارض فيه النصّان فالمختار فيه ايضا البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل
بايّهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح وامّا الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول ههنا
الظاهر انّه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلّة الدالّة على
اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نصّ فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دلّ على التوقف على شبهة نفس
الحكم وجعلوا ما لا نصّ فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انّه لا اشكال في انّ الاصل في شبهة
الموضوع الاباحة ولكن يستحبّ اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البيّن بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا
الى انّ ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نصّ فيه غريب ثمّ انّ الادلّة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها
العمومات المتقدّمة فيما لا نصّ فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة وغيرها من الاخبار المتقدّمة المستفيضة
الدالّة على انّ كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثمّ انّ الاشتباه في
الموضوع يتصوّر على وجوه احدها مجرّد احتمال اتّصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه
المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بالنسبة الى احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال بالحرام اختلاط مزج
وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم بانّ هذا الموضوع
واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا نعلم انّه هل هو او غيره وهو على قسمين الاوّل انّ الامور المردّد فيها
محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مردّدا بين امور غير محصورة عادة بمعنى
تعسّر الاحاطة او تعذّرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انّه لا خلاف في حلّية القسم الاوّل من القسم الثالث و
امّا هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا بوجوب اجتناب الشبهة المحصورة دون
غيرها واستدلّ عليه بانّ الحكم بحلّية المجموع يستلزم الحكم بحلّية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما
كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب فان حكمنا بانّ احدهما نجس او حرام فهو ترجيح
من غير مرجّح شرعيّ وبانّ الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتمّ الّا باجتناب الجميع وما لا يتمّ الواجب الّا به
فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور انّ ارتكاب جميع المحتملات يمكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقّق العلم فيه عادة لمكلّف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلّفين
غير مضرّ لانّ كلّ مكلّف يعلم نفسه واذ ليس بلبسه وذلك كواجد المنيّ في الثوب المشترك وبانّ الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا يعلم حتّى يشمله ادلّة الاصل لانّ حرمة احدهما او نجاسته يقينيّة فيجب امتثالهما يقينا لعموم اطيعوا الله
وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انّه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام
نحن لا نحكم بحلّية المجموع ابدا حتّى يلزم الحكم بحلّية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلّية احدهما بعينه وحرمته ليلزم
التحكّم بل نقول بحلّية الاستعمال ما لم يتحقّق استعمال ما لا ينفكّ عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانّه الحلال
الواقعي حتّى يلزم التحكّم بل بمعنى التخيير في استعمال ايّ منهما اراد من حيث انّه مجهول الحرمة لعدم المرجّح ونحن نقول
بوجوب بقاء ما هو مساو للحرام الواقعي وان بدا منه فان قلت اذا جعلنا المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام
الواقعي فلم لا تقولون بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كلّ مرّة من الاستعمالات والذي يوجب
حصول العلم بارتكاب الحرام انّما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اوّلا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدلّ على
الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما انّ ارتكاب الحرام الو

المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضاً حرام ونحو ميرح من هذه الجهة فان ارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب
الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين لتقسيم يثبت اشتغال الذمة
بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فلينا مل وكيف كان
فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس
واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان
اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم
كامنة في تلك الاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلاً من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن
اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضاً يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما
سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطرداً لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع العفضاء الذي تنجس بعضه
ولم يعلم محلها لمن اراد الصلاة بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها والبس وتطهير
عضو منه اذا اتفق مباشرته عسراً وحرجاً كما لا يخفى فقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجاً عظيماً كما لو احتاج
الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك
في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاومه وظاهر الاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم
تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضاً يوجب رفع الحكم
مدار لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلاً ولا يوجب ذلك رفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة
مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادراً عليه واما
الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه
ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها
جميعاً وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده
واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم الى آخره فيعلم جوابه مما تقدم لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته
يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافاً
الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية
الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة و
الشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل
الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن
ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضاً ما ورد من حلية ما اختلط بالحرام

باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمعتضدة للاو
والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة
الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل وكذا
بيت المال للاخبار التي بها اولى من ان تخرج عن اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية بمقتضى الحل خرجا عن
مقتضاها في الاناءين المشتبهين والوطي في الشبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبهة بمحرم
الدم ونحوها بالدليل ويبقى الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمعنى الوجوب ثم ان ههنا
قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل
ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه عن ابي الحسن الثالث ع
انه سئل يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى
الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها
ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق
الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم فالجواب عن
العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها
للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما نقول بالاجتناب في الاناءين المشتبهين بالدليل الخاص
ثم قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه
بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن
الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا الاحتراز ان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي الحرام وامثالها
وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا
اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد
والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين
اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان
هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول
ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان
كان حلالا في الواقع بمعنى انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم
فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موارد هما وقال بعض
المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى
وغفل اقول المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية
والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما من قول المجتهدين فيحتمل حملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا اليها
وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف بمعنى المنع من العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة

من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مرّ من الادلّة للعقل والنقل وامّا عن قول
الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول انّ الحكم العامّ من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاتيان
بما لا يحتمل الضرر وما كان اقلّ ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة
وتخصيصها بما احتمل الوجوب عينه لا وجه له فالظاهر انّ كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص ويحكم بالبراءة
الاصليّة عموما وانّ القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرناه انّ الفاضل المحدث الحرّ العاملي ره قال
في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم ع ثم
ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دلالة على ما قلنا فنحن نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط
كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة وتنازعهم في انّ الحكم العامّ هل هو البراءة الاصلية ام لا او الاحتياط وامّا ما يتوهم
من انّ المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي
بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقلّ ضررا الا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان محل التوقف
الاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل قطعا انّ ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب المحتاط
وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة وامّا ادلتهم على وجوب الاحتياط فها انا اذكر الكلام في الاحتياط ونعلم
ادلتهم في تضعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة
واحدة ام لا بدّ من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بدّ من ثلث غسلات احتج القائلون بالاحتياط
بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبانّ الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا
مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نسلّم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلّم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع
للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصّان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول
به مختص بالاخباريين وامّا ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو فيما لا نص فيه بل هو مما
يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانّها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من
ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته وامّا التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة
فاقول لا ريب انّ الاقوى بل المتعيّن انّ مع اشتغال الذمة بشيء لا بدّ من حصول اليقين بوضعه او الظنّ القائم مقامه
للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فالرافع والمزيل
ايضا لا بدّ ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
انه صلوة امّا بالعلم او الظنّ الاجتهادي بانه صلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ
وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا

نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة
التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع
هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب بحيث حصل فهم المراد
الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما تكون
فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا انتم تذهبون الى اني قلت
كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا
تكليفهم بما بيّنوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يعلم
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل
العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل
لنا مرجح فالظن الاجتهادي بعد التخيير عقلا ونقلا وعدم ثبوت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا من تبعه
الظن الاجتهادي هو عدم الوجوب واما فيما لم يتعارض فيه النص لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخلية شيء
في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها
فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب
الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك
لا يذهب اليه الا اوهام السفهة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع
في جميعها كما اشرنا اليه ثمّ وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط
في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب في مقتضى قولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء
الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول
ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين الا بالسبع وفيه انه لو لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا بالواحد
الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب
الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهذا ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المتقدم لايجاب السبع فان التطهير تكليف حادث
ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل نحو نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب
التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر متعلق بالاصل وان كان استصحاب النجاسة مؤيدا للعمل بالسبع

وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع
لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر ولما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى
الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة
والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين
متعلق الاستصحاب في قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين بمعنى ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في
الخارج ما ثبت في الشرع رافعيتها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعيته ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول
قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف
الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مثبتا لا
حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فيثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية
لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يتوهم ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع
وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا
في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على
الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما
يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته
بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن
استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى
ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب اكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي
قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في
الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه
اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات
الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير
لانه لم يثبت الا باحد الامرين وبالاقل خاصة نعم يمكن ان يتوهم متوهم انه يرجح السبع من جهة الاستصحاب وقد
انت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين مؤيد
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او انه يرجح للمتأخر فعلم بما
حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدمه والا
فالنزاع لفظي نعم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري رحمه الله في شرحه بعدما اختار هو ايضا
ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات انه ايضا قال في مسئلة استعمال الماء
المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه
ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم
يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه

وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول قد ظاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرايطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء الفائتة المشتبهة المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونحو

وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لامور متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة و امثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن ح قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب لكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته وما اشتهر من التكليف بثلث صلوات فيمن فاته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخارجي لا لانه مكلف بالاتيان بتلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول لزم المقتضى الذي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المشتبهة سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالة التكليف بالمجمل فتلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلا حظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامرية حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا

فان قلت نعم جهالة المأمور به توجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المبهمة مع جهالة المبهم وتاخير البيان فينكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير حمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اتيان لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى انه انما نحمل كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير ايضا لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك

الكلام في الفريضة المشتبهة لو فرض ثبوت الدليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل المعين
بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية الا
وهو مما لا يمكن هنا فمع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو وبمجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع
المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الهيئة فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق
الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكتفى بالظن مع عدم تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة
الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة فتبعضه ان فائدة ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبنا اثبات وجوب
الاتيان بقضاء الفائتة لا ببدلها ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة المعلوم مع تداركه فانه من
تمام الامتثال عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائتة في العدد فيما بين المحتمل بدل
القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احد المحتمل على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن
لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل التحري في
البهيمة الموطوئة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة العقلية وقد
بينا الحال فيها واما الكلام في مثل السكنة فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها
الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البهيمة
القبل وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال الخ اذا لم يثبت من الادلة الا حال الامكان
وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل له
على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما
ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو
ذلك مما تعارض فيه الامارات واختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه
سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان يخرج بزعمه عن تبعة
الواجب لاجل اتيانه بمحتملاته لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب الحرام الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحتمال فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على صحته فيكون
تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد
انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به وان
التكليف مردد بين كل منهما منفردا او كليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا
منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثبت التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل
جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف به هو احدهما مخيرا
لكنه اذا امتثل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع
احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة

تذهب السنة بفعله احتياطا لهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله (ع) دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق
الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما
هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد (ره)
في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند
من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد (ره) فطريق
الاحتياط لا يجب ان يجري النقل في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان يفعل
مع النية المشكوك فيها كلا [illegible] عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب بعد اذ جعل من
باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما
تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق
جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي (ص) دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله (ص) للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء
في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق (ع) في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم
افترض عليه وقول العبد الصالح (ع) في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة
لدينك وربما يخيل المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي (ص) بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي
عبد الله (ع) ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى
عبدا اذا صلى وقول النبي (ص) الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة
من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله (ع) وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة
عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء
والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه (ره) اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد (ره) مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع
والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين (ع) لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت وستبين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على [illegible]
وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث
الاجتهاد ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال الا في صورة الجزم
فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان
بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في
عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون
العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والتجاوز عن الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها

وهو مظنون فلا يجب فيه للشبهة الذلك او لاجل تساوى الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا
حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة
جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يجرى الى ادخالها في هذه المسئلة
وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه
النص ايضا وقد نرى انه يذكر في قاعدة نفى العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم
انه ره قال في اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمرءة وجعلها بين احرامي الرجل والمرءة فالاقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين
ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره وهذا باب مطرد شائع
في الفقه يجرى فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك
لعدم ورود النص فيها بالخصوص وهي مكلفة جزما لكنها لا نعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرءة فمن يوجب الاحتياط
يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك
هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قال العلامة نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليس رجلا وعلى التخيير
وكذا في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرءة في وجوب الستر اخذا بالبراءة للذمة وهكذا مقتضى
ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر
والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه
واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول
الامتثال الا بذلك مع ان الاكثر اعتبروا امارة كبش الذكر فيه للروايات الواردة في قتلى بدر فيه موارات من كان
منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبها اذا لم يتميز ملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين في الامتثال
فالوجوب على الجميع وربما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال
في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجاز البناء عليها فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد وفقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب لا الاشكال في الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان
التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطلقا لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل
حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام
بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقاما
ما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموقف في
الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود
وفي المزاحمة في الدعاوى والتدريس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه
ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما ذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي
ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل
بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل
بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في التقوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا

حرير

من الجمع

من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في القواعد ضيقا وشاقا على المكلف ويحمل هذه الكلفة على عباد الله
بمحل الريبة والخوف من المؤاخذة مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية
مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما لو ورد الامر بها
يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه
ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في
الواقع من الجهات الاخر ايضا وبعينه بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا نعلم ما ورد
من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص ودليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى
ندعها الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارات فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة و
الرجوع الى الاصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليست الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة
الرواية على المطلوب بان يكون الريبة هنا بمعنى التهمة بمعنى دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري
الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر هي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قوله عليه السلام
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عند التحقيق فيها عن قيد ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير
انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقينك
عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد جدا مع انه يلزم ح التفكيك بين الريبتين فانه يصير ح معنى قوله عليه السلام الى
ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بانتفاء عدم الامتثال وانما قلنا ذلك
لان الشك انما يكون سنوحه وحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود
بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصلح فالظاهر ان المراد
هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد
هذا كله مع ان المطلوب ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما
حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان
فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فيحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشيئة
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو
هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مقتضى الحزم كونه في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد
ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حائطة له او يستحب ان تاخذ بما هو الحائطة له بما شئت
ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد
الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة
ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ او افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك
ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه

الجبل

اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق الا ان تحمل على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلا تردّد في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لتعذّر اطلاق اشتغال الذمة فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحققه كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقال يفعل الصلوة ح فلا تبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا فقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألوني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلا تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل الا انه مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الآن لا يمكننا الحكم باصل البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة ع اذ لعلهم لم يفهموا كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبيّن هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما يثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمط فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببرائة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ره ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او برائة الذمة عن التكليف من جهة التناقض والرجوع الى الاصل كما سيجيء في آخر الكتاب ثم نقول بعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا الامر بعد من تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطهما يرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث تظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكانه

مع ٢

معا ٢

المفصل

ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل
البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي ص وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي
لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مأمورا بها ففي ما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم
مجاورين في خدمة النبي ص متشرفين في صحبته مترددون في كون ذلك باقيا على حالته الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل
ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم
يستمر هذه السجية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب
انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين
ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا للكلام
عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه وتطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة
اخرى مثل ان يقال في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الآخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه
او يقال في الكر الذي يجيء لحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهربت دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون
المراد بقوله ع لا ضرر ولا ضرار بل يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز
التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال
يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل
بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول
فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل فيه بالخصوص
كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم
بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل
الماء فيه تدريجا والا فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة
عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو
فرض محل يستلزم حكما كما لو اردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم
بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت
وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث فقد عرفت ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي
المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فمعنى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الآخر فلا يمكن دعوى

اصالة عدم تقدّم وجود احدهما على الآخر فانّ الحادثين المتصفين في الخارج اللّذين لم يعلم تقدّم احدهما على الآخر فنسبة التقدّم والتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدّم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في صحّة الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثمّ علم بالنجاسة وشكّ في انّ الكرّية متقدّمة او مقارنة لوقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبلها فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدّم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدّم احد الحادثين على الآخر بل لانّ العلم بالنجاسة لمّا كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيقتضى بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظنّ بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني فبانّ نفى الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا يحصل لما ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فامّا المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار او المراد انّ المنفى هو الضرر الخالى عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران لسبق قتيله بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصّة الحق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة لها على الضمان في المذكور اذ لا تفيد الا العقاب على ذلك الاضرار اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدلّ على الضمان ايضا لانّ معنى الرواية ح لم يجوّز الله للعباد ولم يشرّع لهم ضررا بغير جبران فكلّما رخّص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك انّ كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع فيه جبران فضلا عن تقيّد الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا ينبغى الضرر الحاصل من المكلّف على الغير كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع والجبران لا يتعلق بمال الضار مثل ما اضرّ او نحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الأوّل مثل ثبوت خيار الغبن فيقال الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم ردّ المشترى ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجرى ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيقال يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فانّ الضرر قد يحصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فيتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع انّ حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التى رواها الاصحاب لا تدل الا على عموم الضرر وسيجئ ذكرها تعم روى البرقى في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضرّ بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع الخطر قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضارّ لما يحكم به اهل الخبرة ثمّ الصلح او ابراء المتضرر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عمّا نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه الحكم شرعا ثمّ انّ ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يعيد انّ المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى لعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فانّ الله تعالى لو جعل البيع لازما ح فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبيد

بعضهم بعضاً اثم وحرج فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم وهذا معنى ثالث للرواية
وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر
الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم
شيئاً في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي
العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او جانب العبد والآيات
والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما جاء الى رسول
الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول
فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في
الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيهما في
الاسلام وقد روى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر
والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار
والعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار في صوم المريض وعن افعال العباد كتكليف الولد
والديهما بما يكون حرجاً ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فيقتضي انتفاءها
كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما ثبت
من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها
بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الآباء والامهات والثاني ان اصل المذكورات حد او موكول الى
العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارضها الدليل وهي من الادلة
وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضاً من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرض الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
وصرف المال في الحج وهي انفاق المال الذي وغيرها وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في
مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية
هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكليفات الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الاناس
الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا
ينفك عن عامة الناس سالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل
منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله
اصلا او ثبت ولكن على النهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والاداء
والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما مثل
الاخبار وثبوت الخيار في البيع وجواز تزويج المرءة من دون نظر ولا وصف فعلى المشقة الاقارب في المرءة للحياء

وأمّا من جهة التعميم لجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المدارك
من باب الدليل والاقل فابدؤا في الاستدلال بها مقبول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه
يحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الا
في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير بنفيها اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره بنفسه بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فهو اولى لعدم الضرر والحديث
يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع
الضرر عن الجار مع تضرره بنفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه ثم اراد الجمع بين الحقين بان يستأذن
سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم ويجوز ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن
بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي نعم لو
قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي اخرها قال
ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر انها ثم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اي
لا يضر الرجل اخاه فينتقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر
فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان المحرم هو المضارة من حيث هي واما الثالث فيظهر ما فيه مما
مر هنا وما اسلفناه في اوائل الكتاب ما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا
يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في اثبات العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا تتم
لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تمييز الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى
على من لاحظها فاختبر تمام المهية بضميمة الاصل **قانون** استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول
في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد بالمشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل الظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لانه بناء منهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض
اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الاتية فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في
حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان
ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجوه السابقة وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
يجري فيما حصل فيه الاحتمال لما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير
الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها امر ونهي وكل منهما موقت
او غير موقت وعلى التقديرين اما ان تدل على التكرار او لا وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء
منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار
فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم

لوجوب براءة الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو
حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح له الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح
ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض والتأبيد كالزوال
او يجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجس الكر والطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة
وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب
واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باعتبار نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له
لون او في مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه
وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على
اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من
الشرع وضعي او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان
له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وقد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما
ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا ونشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد
يثبت الحكم في الجملة ولا نعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت
الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة قال العضدي معنى
استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحته
الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما
اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من السبيلين
انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال
بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البرائة الاصلية التي تسمى استصحابها
استصحاب حال العقل بل يمكن ان يدرج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب
البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب وبدن
وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل
في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو واصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم
نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح
مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع وغيره ونفى الاول
الثاني كالغزالي وتنسب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه بل اقسمه الذين نقلنا ما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل

شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معيّن في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا
فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل
عليه ولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك لحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال
الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية
ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو
ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معيّنة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في
صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله
الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما
ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير
الذي سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان نجسا فيستصحب الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكثير
المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به وفيه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل
الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس
الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكما ابدا وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي
جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين
ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار
بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود
الرافع والثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له اولا
والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في ان بعض الاشياء هو كونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار
متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على
النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور لان
في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور
الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده ويظهر منه في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية

مطلقا

مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع
الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع
المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتأخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان
الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء
وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبيت وارسال المكاتيب
الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقرى وغير ذلك مما يتكثر العقلاء الاكياس
من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا
على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حالها بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من
انواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية
يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات مقدارا
آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فههنا مرحلتان الاولى
اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي
هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في
استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان
امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم
من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر
الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من
الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود
علته التامة فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب مقتضيات
المعلولات او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقع ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو
الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية
من نص آخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد
اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة
على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة وانما اللازم بالبحث اثبات حجية هذا الظن

الحكم

نظرا الى انّ الاصل حرمة العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدليل وقد بيّنا سابقا في مباحث الاخبار حجّية ظنّ المجتهد مطلقا الّا
ما اخرجه الدليل وانّ هذا الاصل غير مسلّم فانّ دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اوّل الكلام وان كان
ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجّية تلك الظواهر الاجماع فحجّيتها فيما نحن فيه اوّل الكلام وان كان غيره فان
هو دعوى القطع بسبب تواتر ما يفيده انّ غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلّية
فيما نحن فيه ثمّ وان كان دعوى الظنّ والظاهر فاتى دليل على حجّيته الّا ظنّ المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا
غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدلّ به الآخرون من انّ ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية
توجيهه ما ذكره المحقّق ره قال المقتضي للحكم الاوّل ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
امّا انّ مقتضى الحكم الاوّل ثابت فلانّا نتكلّم على هذا التقدير واما انّ العارض لا يصلح رافعا له فلانّ العارض انّما هو
احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كلّ منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليما عن رافع وانت خبير بانّه اذ المقتضي للحكم الاوّل ان سلّم كونه مقتضيا حتّى في الاوان اللاحقة فلا معنى
للاستصحاب بل هو محض التصديق وان فرض كونه مقتضيا في الآن الاوّل فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا
في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل
عدم المقتضي هو مقتضى العدم كما ترى الثاني الاشارة الثانية الاخبار المستفيضة عن ائمّتنا الدالّة على حجّيته عموما مثل
صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة
قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فان حرّك الى جنبه شيء
وهو لا يعلم به قال لا حتّى يستيقن انّه قد نام حتّى يجيء من ذلك امر بيّن والّا فانّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
بالشكّ ابدا ولكنّه ينقضه بيقين آخر واليقين والشكّ في الحديث محمولان على العموم امّا على ما اخترناه في محلّه من كون المفرد
المحلّى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلّق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما
على القول بالاشتراك او عدم تعلّق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاصّ المعيّن واستلزام ارادة فرد ما
الاغراء بالجهل يعيّن الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انّه يصير من باب رفع الايجاب الكلّي لوقوعه في حيّز النفي لانّه
بعيد عن اللفظ ويبعده التأكيد بقوله ابدا لتصييره من باب لا يجب كلّ فخذ العموم مع انّ كون قوله ع ولا ينقض اليقين ابدا
بالشكّ في قوّة الكبرى الكلّية لاثبات المطلوب يعيّن ذلك ايضا وجعل الكبرى منزّلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لا سيّما
قوله ع فانّه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر انّ القول بان سبق حكاية يقين
الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيّما مع ملاحظة انّ المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء
الّا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انّه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشكّ
لانّه تابع لليقين والمفهوم من الكلام انّ موضوعهما واحد هذا ولمّا كان من البديهيّات الاوّليّة عدم اجتماع اليقين
والشكّ في شيء واحد بل ولا الظنّ والشكّ ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشكّ
عدم جواز نقض حكم اليقين فلمّا كان حكم الوضوء في حال تيقّنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه
بالشكّ في الوضوء ثمّ انّك اذا تأمّلت في فقه الحديث تعلم انّ نظر الامام ع الى نفي تحقّق النوم في الخارج ليس الّا
من نظره الى اثبات الطهارة وتوجّهه ع الى بيان ما به يتحقّق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين
فقط يفيد انّه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجيّة ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعيّة فلا وجه للقول بتخصيص دلالته

الحديث

الحدث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شأنهم ع ومن قبيل حصول النوم في آن ما بعد
حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري ره من
ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع متمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه
بانه كذلك في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت
الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض
عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي عرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان
عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو انه لا
انه مبني على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك يعني يعلم من فرض انتفاء الشك ان
العلة الموجودة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة
الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل
يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم
ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم
من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود
وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم
السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق
لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يضر المستدل ايضا
فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استمراره الا احتمال تحققه في ضمن القطع بعدم
الحكم السابق لا باستصحابه لا يقال ان الشك قد توجه بنفس التحول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم
الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل
فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر
الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدمه اعتبار الثاني غاية الامر حصول
اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فان العلة المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع
ملاحظة عدم اعتبار تقييد الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار تعلق الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويقيد
اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتأخر سببا للشك في ثبوت
الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يختص بالآنات المتقدمة عليه فافهم وتدبر والحاصل ان
ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك
وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب
الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقا فلست
تفصيل فيه [illegible] الى القول بعدم الفرق بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية

وعدمه كما اختاره اوّلاً كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى ثم الفرق بين الشك في كون الشيء فرداً من افراد المزيل مع
كون العلم بكونه ماهيّة واحدة والشك في تعدد ماهيّة المزيل علم بتعرض لبيان الفرق وستبيّنه واما ما ذكره المحقق
السبزواري ره من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضاً لا يرجع الى محصّل فلنذكر اوّلاً امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثاً اذا حصل المذي من جهة تعارض
الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السبيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث
كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما
الواقعية ايضاً معلومة متعيّنة في نفس الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يتيقن انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية تيقن
من دون تعدد يتيقن انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين اوجبا تعدد المعرفة لا نعلم ان هذا الشخص
الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع
في المملحة مطهّراً اقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من
موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخره فيه ان المتبادر من الخبر ان
موضوع الشك واليقين ومورديهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران
متغايران فالشك واليقين كلاهما لابد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فمراده من لا يفرق بين الصورتين وجود المذي بعنوان
اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق تواردهما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة
قوله فان الشك في تلك الصور كان حاصلاً من قبل الى آخره فيه ان ما كان حاصلاً من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعاً
لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة تيقن حصول هذا الشيء الخاص فان
حصول ما هو مشكوك في كونه من الروافع مستلزم للشك في رفع الحكم الخاص بحصوله الخاص وهذا الشك لم يكن قبل
فقد بان ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا تم ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة والجزء الاخير منها هو الشك بسبب
عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع من
الدلالة تماما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحته الاخرى ايضاً وهي مذكورة من باب السهو في الثلث والاربع في الكافي عن احدهما
عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة
المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال وفي حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضاً ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين
فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة
القدماء وان لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر

المحدثين

الحديثة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاده بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلالها في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة يتقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد والدوران ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار وبان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين ثم من الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء وكل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال والماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان والجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقات النجاسات كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا ابدا فان ما يتنجس شرعا كما اذا شك عنده في رشش البول في اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليه وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكلتا المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذا لم يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني فنقول ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب في العقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم

منزلة على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر
باليقين السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة
حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى تعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث ليس الا اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والروايه ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وايضا المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول الطهارة
والنجاسة سواء كان كابن آوى والفارة كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس وكاحد الاناءين المشتبهين فهو طاهر حتى
يعلم من الشرع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه
في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها
من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر منها فالاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك
قال في بيان الحكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولم يقل حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع وروده
قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه مناسب لبيان الحال في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما
يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما
يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا افعل تفضيل لتجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء
هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلاثة لا
يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك
ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله
ابن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن بنجاسته وقد
مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه يثبت الاجماع على اعتباره في بعض
المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وطهارة وبقاء
الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء ملاقاة الزوجية في المفقود وكذا الحال في عزل نصب من المراشد وغير ذلك
مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما يتحقق علته اولا لانه اذا ثبت حجيته في بعض
المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة
وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب في الانصاف ان ملاحظة هذه الموارد

الكثيرة بوجوب الظن القوي ولو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرناها مع اجتماعها لا

يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالآيات والاخبار الدالة

على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الآحاد وبانه لا دليل

وربما منع بعضهم حصول الظن عند ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد

مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة

واما ان المسائل الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه

مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي

دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومع دلالة الاخبار فانه لا ايضا شمولها

للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما

شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المحقق

الخوانساري في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه

ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال ويبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما

للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى بقاء الطهارة

بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على

من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت

في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله

وقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في

اصول الائمة بعد ما ذكر جملة من الاخبار التي ذكرنا ما اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس

الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح

او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسلمين وقد حققناه في الفوائد الطوسية

اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من

الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر ايضا لما حصل هناك

خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب

المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم

دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من

الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالنص

لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول

بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في

الآن المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الآن المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف

من حكم الشرع واقعا اوجب صدور الحكم عن الشرع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع

الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه وكذا النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يتبدل

المغرض

اختصاصه به ثم لا نقول بان علية حصوله في الاوان المتأخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل
نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وبتتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك
عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره
وحجية التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جوابه تمام حجة
القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس
وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما
الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما سنه واجب واجبا كان او مباحا
او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع
كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه
الى الغاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم
في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب
ان الدليل الحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا
يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المأمور به مثلا فيما فرضه نعم لو
فرض استصحاب القوم في استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف في زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة
الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان
جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه
لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف
سواء اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع لبنائها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف اثباتا
ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على
شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا
يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا

معيّنا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غايات معيّنة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك سواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات وتباينها بالكلية وامّا اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على انّ الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على انّ ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر من النص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في البحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في شرح ما يدّعيه مزيد تنقيح هنا بقوله ونعلم انّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامّل هذا ولكن التمييز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وانّ المكلف به في الترديد بين امور هل هو احدها المعيّن عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات ويكفي الاتيان بالبعض اي منهم مشكل والحق انّ اثبات الاول في غاية الصعوبة في غاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معيّنة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في البحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلاثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاثة فنقول لا نسلم الاجماع على انّ النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على انّ الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلاثة امّا الغسل بالماء او التمسح بثلاثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعيّن عند الله المبهم عندنا فنمنع الاجماع على ذلك بل انما نسلّم الاجماع على ان ترك مجموع الثلاثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم انّ ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق ره في اول كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم ره الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب وامّا حجة القول الآخر وجوابه فيظهر ممّا ذكرنا مفصّلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول انّ الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بدّ من التامّل في انه كلّي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مردّدا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معيّنا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ومن هنا الطيفة ينبغي ان اذكرها من باب التفريع على الاصل ممّا الهمني الله تعالى به ببركة دين الاسلام والصادعين به عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر لي حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسّك بانّ المسلمين قائلون بنبوة نبينا نحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بانّا نقرّ بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى او عيسى الذي اخبر من نبوة محمد ص وصدّقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه وما بشّر به امته وما اقرّت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقرّ بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشّر به امته قال الفاضل فاجابني بانّ عيسى بن مريم

المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جاء بدين وارسله الله تعالى نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالته هذا الشخص واثبات دينه بين ان يعترف
بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ام لا فنحن نقول بدين هذا الرجل المعهود ورسالته فانت يحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبعد ذلك افحم الفاضل
المذكور في الجواب فتاملت هونيا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان
موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل
للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله بان يقول
له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما
التصريح بالامتداد الى آخر الابد واني له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد
ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنا ان نمثل لتوضيح
المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهايم او الحشار او الديدان ثم
غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فرضنا ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصفور
اطول عمرا من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في البيت خاصا اما عصفورا
او فارة او دودة فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابه الى زمان نعلم بقاء اطولها اعمارا فبذلك
بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر
المشترك بين احد المقيدات الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد صلى الله عليه وآله فكيف يجري الاستصحاب الى
آخر الابد ثم انك بعدما بينا لك سابقا لا اظنك ان تطلب منا اثر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام
بان تقول يمكن ان يجري الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبيان ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها
ان ثبت كونها مطلقات ولم يكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب
فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بانية
ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر
الموارد واستقراءها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا البتة لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت
علينا ونسلمه من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب
حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع ثم
لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهنا عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق
ويبطل التحديد لان انتهاء المدة وصدقه بانه الامر ماخوذ من ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما
سمعت من تحاجنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد
وابطال قولنا بقبح النسخ والا فانا لنحن نقول ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابنا ناطق به
لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر التطرق النسخ كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم
الاطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على

هذا الفرض

هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضرنا او رددناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق في الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم
لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم التنبيه الثاني
قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك اما
يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثلا القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا
تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان
الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الابهام الذي هو في
الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وقد
ربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا
اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود والتراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا
او غنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية
فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة
والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فلعلهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة
الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل
الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا عسر بين لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسم
وهذا انما يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب كان تعلق الحرمة والنجاسة في امثالهما من
النجاسات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب
نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء
المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب بل في نجا
بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا التعليل يزل والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام
مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او مختلفة واما مسمى ماهيته كالطحين للحنطة او مصنوعها كاللحم
المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقته ايضا فما ثبت تبدل حقيقته
عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما استصحب من حكم
المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة ويثبت ان
الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع كما لا يخفى لا
ايضا غير واضح اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء الاخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية الثابتة
ولم يبق بحاله حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه
وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل
ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهنا وان كان تبدل
الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اوائل مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوانات الغير
ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لاغلب هذه الا ما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة قوي جدا

التنبيه الثالث

يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب في ذلك نوقف بعض المتاخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتاخرين
للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانا
على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه ترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على
الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع
على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود
في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم
التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه
استصحاب لا يعارض الدليل المنطوق من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه
خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي
كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجيته
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل بدل الظن بالوهم فهنا يبطل الاستدلال به ويتضح
ان عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما
اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على
الحكم فان كان يقينا واقعيا فهو ليس غير يقين يرفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب
العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين
بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب فان شئت توجيه الكلام
على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت
بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا بالحكم
لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم
ما دل على نقض مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل المنافي للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا وما ذكرنا يظهر حال الاشتراط بعدم معارضته لاستصحاب الآخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم التذكية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف
الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الآخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس الملاقي له
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا وقد يرجح الطهارة لاصالة استصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك وقد يعا

عدم جواز الصلوة معارض استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة ينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة قطعا ايضا ثم ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **فائدة** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استصحاب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا شرعا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **فائدة** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة لثبوت الحكم في الاصل مستنبطة او منصوصة اما الاخير فيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما تسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ومنها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله والخاصة عن ائمتهم عليهم السلام منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول قال صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يتراءى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التنبيه او المجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار بنا دون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم عليهم السلام فنحن نثبت ولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا

ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه
يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا ينكر ويمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص
عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق او ترجيح المرجوح لولاه و
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه ذلك القياس ثم نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا
يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد يرى ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة
وباختلاف الابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد
ووجوب ما قبله وبعده وامر بقطع يد السارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف
يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والا
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الآيات فلا اشعار فيها
جواز القياس والا فكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية
وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس قد يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم فهو العصيان الا ان التنبيه
حسن ويمنع في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا
الاستدلال من البعد والتحمل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور
من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه التجاوز من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من
الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لا يرد عليهم
القياس وقبله مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبوة لا يمكن ان يكون لبشر لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة او ان اثباتكم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في
الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا
ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو ثم بل نقل خلافه عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام
بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في
حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان نصا
مصطلحا يعني مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن
ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم ثم لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة
واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره واثبته الآخرون وفاقا للمحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك

شاهد

شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فيثبت الحكم جا تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في مبحث الصلوة في ملك الغير تشهد بانه
يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء وامّا كلام
العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وقلنا
ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء
اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظ كلام غيره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظ لان التعليل نص
بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيكون معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل
مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام وامّا وجه اطلاق غيره فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بان
ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص
من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا عنوان اسكاره لا لاجل الاسكار
المختص بالخمر للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان الفصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا
كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر الحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة
مقصودية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقول حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل
مائعيته ولا لاجل كونه من ماء العنب فقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد
ولا الفرد الاخر فيقول حرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار ولا يبعد ان يلاحظ ان المتبادر من
اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت
اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل
ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن
الحاصل منه اضعف من سائر الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى افراده عنه الى ما هو ظ كلامهم واعتبار شاهد
الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول
كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته
قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
كونه قياسا وكذا الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس وامّا الاخبار فكذلك لانها موقوفة على ثبوت
الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية عندهم
ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة سيما ومن المعلوم ان ردعهم
انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى
مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة وامّا الجواز فيمكن اثباته لانه داخل تحت عموم ظن المجتهد

او نقول ان التشبيه بين ما دلّ على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل به لولا ان الاخبار تعارض من وجه وذلك فانه يرجح
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلة المنصوصة لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان
الاستقلال واجب الاتباع بمعنى انّا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي وانما النزاع في
ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم ره بان السيد ره مع انه معترف بانه يفيد
العلية فهو من المانعين فلعلّ العلامة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال
وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ره وكلامه يدل على كون النزاع في المعنى ظاهر ويعني ان النزاع
في افادة العلة تعدّي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد ره على ما فهمه بعض
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعتبار اضافته الى الحكم في المحل الخاص كالمطعم او يكون تلك العلة
مصلحة الحكم في خصوص المحل لا غير سلّمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر
ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم
فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة
المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المقتضي
المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي تستتبعها تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم
النوم فتوضأ مثلا يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة غاية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل
على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر
كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة تدل على ان تلك العلة المادية تقتضي عدم
التنجس وبادنى تأمل يظهر لك وجه التعدي وعدمه في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها
الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة
تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة و
تأسيس اساس وبعبارة اخرى يؤسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وفي ذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع
افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يهجم سارق وان لم يهجم السوارق في الغالب
ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الآباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدمهما في
تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة
شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما
تستفاد من جهة الشرع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكفهم
مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والمأكول
والمشروب وغيرهما انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة وبدليل الاجماع في الحجز في

كلما يشترط

بيت

او لاجل كذا

كلّ ما يشترط فيه الطهارة وأمّا الكتاب والسنّة فامّا يستفاد العلّة منهما بصريح اللفظ الدالّ عليها بالوضع او التنبيه
والايماء المسمّى بدلالة الالتزام وكلّ منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء امّا الاوّل فكقوله لعلّة كذا
او لانّه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة وامّا
الثاني فهو دلالة التنبيه والايماء فقد مرّ الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا انّ الضابطة فيه كلّ اقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فانّ السؤال عن مسئلة يقتضي الجواب المطابق فجوابه لا بدّ ان يكون لحصول فرضه فكانّه
قال اذا واقعت فكفّر وكما انّ هذا اللفظ دالّ على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد
بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت
اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانّه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فيحذف ويعلّل بالباقي يسمّى بتنقيح المناط
القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجيّة تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صلّيت مع النجاسة فيقول اعد
صلوتك فانّه يعلم منه انّ علّة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب لا مدخلية لخصوص المصلّي او الصلوة وكذا لا مدخلية
في الاعرابيّة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحلّ اهلا فانّ الزنا اجدر وافرط الحنفية وقالوا لانّه
لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلّة من القاطع الخارجي كالاجماع
فلا كلام فيه ولكنّه خارج عمّا نحن فيه والّا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد
عليه مع انّ الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى
اذ فيه الامران بحكم العقل بانّ الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنّه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانّه القتل او الرجم او
الكفّارة وغيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق انّ دلالة التنبيه مبنيّة على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام
وحجيّة هذه الاستفادة تثبت بما ثبت به حجيّة سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق
واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انّه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جفّ قالوا
نعم فقال فلا اذن فانّه افاد انّ الحكم اعني قوله فلا منوط بالنقصان بنبيه على انّ علّة منع البيع هو النقصان واعلم انّ في هذا المثال
قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء والاذن ولا منافاة لاستفادة العلّية بهما ومن امثلته ان يفرق بين حكمين
بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان ومنها ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهّال فيغلب في الظنّ من المقارنة مع المناسبة ظنّ الاعتبار وامّا مثال النظير
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانّها قالت له انّ ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحجّ فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال النبيّ ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احقّ ان يقضى
فانّها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبّه على التعليل به اي كونه علّة للنفع والّا لزم العبث فيفهم
انّ نظيره وهو دين الله ايضا علّة للنفع وامّا الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو وجوه منها الدوران وهو
الاستلزام في الوجود والعدم ويسمّى الاوّل بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محلّ واحد كالاسكار في الخمر فانّ الحرمة
دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلّا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلّين لكون الشيء مكيلا في حرمة التفاضل فانّ التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاوّل اقوى

لكونه اقل احتمالا الامر الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران [illegible]
والعلة والمعلول المتساويين والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بان الملازمة
ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والاقتضاء
ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات
ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء
الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف
في المعدود ويثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف
كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل
ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم
التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة غير
احدهما او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في
الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة في العمل
بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بنحو لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية
استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو انه ثبت هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو
متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفي
حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط
الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه
مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة لانه بالنظر
اليه يخال انه علة او يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص
الشارع او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه الحكم بالفرع
اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظاهر ان مرادهم منه من وجه كما يظهر من
تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كف الاذى عنهما او
غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا
فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما
الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان
هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق في غيره محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من

النص من جهة

في النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان
كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق فمجرد كون العلة آكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق
من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفي ما كان الوصف المناسب في الفرع آكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا
فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم
تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة
للحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في ثبوت
الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا
الاحتمال بسبب الاولوية فتصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن
بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة
فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة
القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع آكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران
والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا
حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في
الحجية ايضا الى كونها في الفرع آكد لكونه من افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع خصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية
أم لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة
بينها وبين العلة يقوى بها وح يمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة
العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق رأسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج
ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية ومنها
قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الآية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
اي بالتافيف على الضرب مثلا وبالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل
الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب
والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك
كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الآيات على الاعلى هل هو من باب
القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل منع التعبد
بالقياس من الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع آخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان
الحكم متعد اليه والا لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مختصا

بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر
كلامه قده انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو
مشكل لظهور كونه قياسا واندراجه تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوتها بالاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود
الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق وغيره قده في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال له مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا
قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وبالجملة فظاهر كلامه قده هذا وكثير ممن سلك مسلكه لانه غيره من فقهائنا شاذة في كثير من المواضع
عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية
والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بدليل
دليل لبي وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها
تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تراهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى
تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا في الاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها
بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول
لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى يقال
ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل
في الاعراض عن الاعتناء بشان الزوج وهذا الكلام وقع في البين فنقول ان الظاهر من كلام العلامة قده ان مراده ليس بيان
تفريع محض اية التافيف وامثالها بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا
فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع اية التافيف وامثالها على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول
بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية
ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة
التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التافيف في العرف حقيقة
في المنع عن الاذية للتبادر وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن العطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه
ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل
من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول لعل نظرهم بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا
الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة
معنى المناسب ليس من باب القياس بانه يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة

للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو
كان قياساً لما قال به الثاني في القياس ورده بانه لا ينافي القياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان
يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر
الجواب هو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياساً فحينئذ يتطرق الرد عليه وبعد تعرض قال التفتازاني والحق
ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام
الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واختصاص القياس بمصطلحهم فالنزاع في تسميته ذلك بالمفهوم او القياس الجلي
وذلك ايضاً مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي من القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضاً انما
يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان
النزاع لفظي وقد عرفت ان الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا انه اراد تردد المقام بين المفهوم و
بين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير
الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما
يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته
وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياساً
نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير
فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره تمسكاً باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص
كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه ثم فان ذلك ايضاً يتجه فيما لو كان الاحتمال من
جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية العلة لا مطلقاً فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا
قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره
في الروضة في مسئلة الحاق الغائب المجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري
ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم ننظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد
من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الآخر فيستفاد من النص الوارد في الميت
ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب وجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص
على استقلالها مطلقاً وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا
واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا اذا عرفت هذا فلا نعترضها اوردناه على ثمرة ونظراته في العمل بالقياس بطريق
الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان ألظم منه ذلك اذ لعل مراده ايضاً فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على
الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية الزيادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق وبالغفلة في طريق
الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماع
المنقول فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلالها فهم
معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او لا يعملون المشهور عملاً بالاجماع وذلك لا
يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به العامة
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرّع

بلغ قبالاً

واختلفوا في تعريفها الا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس
المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب بطريقتهم ان يعتبر بان
يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان امر غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وان العدول من حكم
الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فان الحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما
يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين
لان تلك العادة لا اجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون
امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولاجماع الامامية والجماعة
واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض
الراجح بدلالته فاذا انا وبان الراجح بحكم وبقوله عم ما راوه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا واجيب بان المراد ما رآه
جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال
والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني
لكونه ازجر له واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب اليه بعض
العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق
المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقائع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في
حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها للدواء اذا علم انهما
يوجبان اسقاطها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركها يوجب تلف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا
تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا بالاسلام وانما افتى بجوازه
اصحابنا للدليل الخارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **المقصد الخامس**
في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا
فقيد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون
ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت
او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار وينبغي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم
بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في مثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيحتاج
بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو دفع
مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا
باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد بالرفع القطع والمترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص
فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان ولا
على القول بعدم افادته للتكرار **فوائد** الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود
وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز
عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم
تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت بآية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة
فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فعدتها بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع و
آية القبلة لنسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع
ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها
وذكر ترهات ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول انما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في
الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الآية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه
كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من
حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا ص وفرقة
اقرت بها واعترفت بنبوته ص للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا لانه
يقتضي كونه حسنا وتغيره يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون
بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون
الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من
باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان
قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء
في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد انتهائها
لمصلحة لا لبداء ولا ظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الآخرون بقول موسى على نبينا وآله و
عليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر
غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت نصر بل التورية مختلفة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد
بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم
ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة
بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم ع بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى
وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة
العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظايره واحتج اليهود ايضا بانه
لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه
سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة نقله متواترا لتوفر الدواعي
عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم انها
المسلمون مفروغا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعلة
واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وجوابه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا نعتبر
التصريح بخبر النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما
الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر

في محلّه وثانياً انّه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر فبيان الحلية والحرمة للاشياء ممّا يقبل الاستمرار وعدم
الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصحّ النسخ ويتحقّق حقيقته وثالثاً نقول انّ هذا الاستدلال منهم وان كان
لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى عليه السلام وانت خبير بانّ هنا شقّاً آخر لم يذكروه وهو
ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان مجملة ثم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبيح والقول بانّ الحسن لا
يمكن ان يصير قبيحاً وبالعكس يرجع الى الدليل الاوّل نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عمّا اوردنا عليه الى الآخر
لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى ليمكن ان يرد هذا الاعتراض بانّ هذا
الشق ليس من باب النسخ مع انّ لهم ان يمنعوا النسخ من رأس يريدون التمسّك بهذه الادلّة الا انّ لكن لا ينفعهم في اثبات
دينهم الّا مع التمسّك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب
فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحول الله وقوّته وبقي الكلام
مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل
بتمامه والتمكّن منه سواء فعله او لم يفعله والّا فلم يكن الكفّار مكلّفين بالفروع بل العصاة التاركون بالفعل ايضاً
مع انّ المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكّن اعمّ من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولاً او من
العبد من جهة تقصيره فيخرج ما يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسّع قبل الاتيان به للمريد له
المؤخّر اياه من جهة رخصة الشارع الّا ان يكون المراد منه الحضور من مجموع المكلّفين لا من كلّ واحد فيكفي اتيان بعضهم دون
الباقين في جواز النسخ ولعلّ من هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك المنوع عنه في اوّل الوقت
لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل عليه السلام فانّه تمّ منعه منه وحجزه منه عن الاتيان به وكذلك من يمكن
عن بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة
على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاوّل اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن فانّ مقتضى النهي اوّلاً عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيقتضي حسن القبيح اذ المفروض اتّحاد متعلّقهما
وكذلك حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو قبيح وما يقال انّ النهي قد تعلّق
بمثل ما امر به لا بنفسه وكذلك الامر فهو باطل لانّ المكلّف به اوّلاً هو الطبيعة امراً كان او نهياً وقد ورد الناسخ
بها ايضاً اذ المفروض ومحصّل الطبيعة في ضمن فرد حتّى يتصوّر هنا اثنان بينهما وكذلك ما يقال انّ الامر الاوّل
تعلّق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهي الاوّل والناسخ اذ ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم
جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهيّ عنه كما هو الآن
وقد بيّناه في مبحث علم جواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام
ح في كون ذلك نسخاً فيرجع ح الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك الا فلا ننكر جواز ذلك
كما بيّناه ثمّة والقول بانّ حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم
الاغراء بالقبيح ايضاً بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانّه سيمنعه من جهة مصلحة وانّما المسلّم قبح ذلك
لو ترتّب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة وتوبيخه ما ورد في الاخبار ايضاً مثل موثقة ابي المعزا العثمان بن
عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل تحرّم بامرأة ثمّ اراد بعد ان يتزوّجها فقال اذا تابت حلّ له نكاحها قلت كيف
توبتها قال تدعو ما الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربّها عرف توبتها وموثقة عمّار عن الصادق

قال سئلته

قال سئلته عن الرجل ايحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان
تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك
فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد
والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفسه
فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو
تم بل الظاهر من الاية البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ولده
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم ع اني ارى في المنام
اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي لو لم يكن مامورا
به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مامورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير
مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا لابتنائه على كونه مامورا باتمام الذبح وفيه ان هذا الامر
ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم ع واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه تعالى مطلوبا وظاهر الامر وان كان
هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الامر
والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من تعلق المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو
مع سلامته وفيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما به زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام من الظاهر مع انه لا معنى
للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن
لان علم المكلف من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا
في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي ص فيندرج في البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الانتفاء
قبلهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **فصل** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان
المراد بما ينسخ تعالى هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية تلاوة وتلاوة والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة
السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما يأتي به الرسول هو
مما انزله الله بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر
اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف
في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم
الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في بحث التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته

هو من الكتاب والسنة المتواترة وامّا ثانيا فلانها على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرّح بالتأبيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة
الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام
في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة
مثله وذكر القائلون به امثلة لو فرض منها انا اصلا فيما سمعوا منادي [illegible] الآن القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر
عليهم احد من الصحابة وهو ممنوع بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان
يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما ثالثا فلان الخبر على كونه [illegible] منسوخ خبر بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر
جواز اثبات النسخ به لهذا المعنى والا فلا فائدة لبست نادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به
وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه لانه ان
كان قوله منهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب او
السنة واما الاجماع واما القياس واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم يعارضها الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة
فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لابد له من مستند فهو اما نص او قياس فان
كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه
لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد
الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى ره من
اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان
الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا عقليا غير
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند لكشفه عن رأي المعصوم والمراد من ناسخية
الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق
عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا
ولا منسوخا واما المخالفون فقد دل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على
حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص حجيته بما بعده فانه مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ص لا تجتمع
امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى [illegible] زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينتف الحصر المستفاد
من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس نسخا للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى ورد عليه بان ذلك ليس نسخا لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع
انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على
الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك
لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضة مثلا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور واقول
وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية
لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انها شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من
بالصفة من حيث انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كونها

نسخا ومثلا

لنفسها ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم
فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم
الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال
والان صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا تجزيان الا منفردتين ثم قال لا تجزيان الا منضمتين فهو يصير نسخا لذلك
اذا استفاد من الشرع وجوب الصلاة والتشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او وجوب
التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك
بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا اثبت الاصل بالقطع وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **فصل**
يعرف الناسخ بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالمتأخر بضبط
التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا الذي من قبيل الاخبار
الواردة عن ائمتنا ع وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا
علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي
يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **فصل** يجوز نسخ التلاوة
دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في
اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما
الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل
كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين بايجاب الجهاد وصوم عاشوراء
برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ حكمها وتلاوتها **الباب**

الرابع في الاجتهاد والتقليد

فصل الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما
ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
الحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير
الفقيه ويتوجه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا
فلا تعقل الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان
لم يكن فقيها اصطلاحا ويحتمل مع التجوز ويرد عليك ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد
اذ من قرء الكتب الفقهية ولو اوائل دروس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى
الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فافهم فلا بد ان لا يحصل الاستفراغ للوسع ح الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى
هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل
فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفعلية العلم بالاحكام الشرعية الفرعية على سبيل كونه عالما
بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي
الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن قيد

الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه
ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتعسف في ان يؤول
الحد المطلق للاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقيه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة
والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا تنافي في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران
ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مفهومه
فاذا اريد تعريف صحيحه فنقول الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها
وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية والمراد
القطعية النظرية وقيد ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحتاج لاخراجه لان معرفة النظر ايضا يسمى فقها
تحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد ما يحصل القطع
به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا
اصطلاحا وتقييده بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه ايضا وان كان اجتهادا في
اللغة ايضا او في اصطلاح آخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه
ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل الجواد
يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان نادرا فانه ليس اجتهادا
وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكراه يقتضي حصر
اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هنا نفي
الملكة الاجتهادية لا محالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج الاصلي
كالاعتقادات وبالاصل عن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ونحوها وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل ولا احتياج الى لا التفات اليه
نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول
ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق
في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول
او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **فائدة** اذا عرفت
انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فنقول ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا
وكلاهما حجة على المجتهد ومقلده اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا وعدم
الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل
على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من
تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب
العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة
مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية يلزم محالا

جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيان ذلك ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عموماتٌ
ظنية والا لما صح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم ثم
فاذا كانت العمومات ظنية فلا مستند لنا فيها الا ما لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن
فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي فلا محالة
قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية
وانعقاد الاجماع عليها تم لمخالفة الاخبارية اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم
وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية مفهوم المشافهين
المخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبته كانت معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة او القرائن
الحالية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم
يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية مفاهيم المتأخرين عن زمن الخطاب
وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية مفاهيم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن
اثباته للشارع الا بما هو يعين الاول اعني انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف
بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من
حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم
في الظن الحاصل لغير المشافهين والشك في ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم
بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب
والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل بها
في التاليفات للمتعلمين والمتأملين فيها وحملها على مقتضى ما هو يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم الكتاب
وهو ممنوع سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة وتفشيتها واعلام المخاطبين بالشرايع
واعلانها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقية واستقرار
الشريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر
لحصول الاعجاز وساير الفوايد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الحكم المستفادة منها مع قطع
النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوايده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف
المصنفين سيما في الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل
من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا للمراد نعم ايضا سيما بعنوان القطع
والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد
من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من
انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يفهم هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة
ان المراد من بعد اخراج المال للوصية والدين والميراث والتباعة لها بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب
عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ح ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه
هؤلاء الاداء ما يملكون لهذه الانصباء بعد اداء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما

او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما الكتبهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقد
لا يبقى لهم شيء بل يكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الاولاد انما
يثبت بعد قضاء الدين والوصية وان ثبت قبله منزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد
الله تعالى من كل معنى في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهم يلتبس وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده
تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء فائدة المدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد تسليم دلالة تلك الاخبار وصحتها
كما هو ظاهر بعضها نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها كما ان ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد
تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها تقتضي بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة
من الاخبار يبين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فيرجع نقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه ح انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات
المصنفين الذين يصنفون بما يفهمه المخاطبون بمعنى ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو
في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك
باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط
اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة
في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والنواسخ التي حصلت في الشريعة فهو ظن
حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل
من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر عليه ظنية بعد ملاحظة
ودفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في مثال زماننا فلا كلام
في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل اذ لا ريب ان في امثال زماننا لاختلاط امر الادلة لوقوع الخلاف
بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتباه الحال بسبب التخصيص
والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان
هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اخفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما
الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضاتها ومنع
القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انما نقول بحجية ظاهر الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض والفحص عنه وتعقيبه بالدليل حتى يبقى الظن والاول
باطل اتفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون
التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له

قال بعض

بذلك وكيف

بذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل لان هذه الظنون
لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الادلة مثلا فحجيته اجماعية لا انه
تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسألة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسألة الاصولية مسألة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال منه
المسألة الاصولية في خصوص الكتاب اجماعي دون غيره شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في
عام الكتاب لاجل ظنه الا ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وانهم
يقولون في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة
من محققي الاصحاب وذهب جمهور الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الآية
وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار دلالة فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين
الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت
العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع
في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء
الحدس بحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والنصوصية لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق لو لم يعمل بها عهدته على مدعيه وقد بينا رد مثل هذه الدعوى بوجه بعيد وأما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من
حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه وبهذا السبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وما قيل في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعد وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو
غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار ان في العام
والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه والحكم بحرمة
العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة
التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص والاجماع على ان الآية تقتضيه بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض و
الظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص فذلك الظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الآية وبعد
ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف وان النزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات اخبار الآحاد بل هو جار في المتون القطعية
كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات آيات التحريم في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها
ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه

بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منّي قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل له الظن ولو فرض حصول الظن للخصم فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعاً فهو في الحقيقة يغلط مدّعي حصول الظن ويقول انك تصرّفت في الاجتهاد حيث ادّعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلّم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدّعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصّص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة ولكن فليس ولا نظم من هذا الكلام انه يسلّم حجية الظن الحاصل للمدّعي بسبب اجتهاده وتمسّكه بالادلة التي هي بمرئى من المنكر ومسمع منه فتامل في ذلك فانّ فيه دقة ما وان سلّمنا امكان دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما نسلّمه من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للآخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة العامّ المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت خاصّة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلّمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلّم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلّده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين والظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول ان كان الظن الحاصل من هذه الآية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصّص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز وذلك بان يدّعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلّده كما ان المجوّز ايضاً اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فراى كل من المجتهدين حجة عليه وعلى مقلّده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجة على الآخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوّز بالآية بل وان كان لا بدّ ان يحتج عليه فلا بدّ ان يتمسّك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية فالاستدلال بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسّك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب المعالم وغيره حيث جمعوا بين تمسّكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسّكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصّص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعياً ممنوع وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدفعه الكلام السابق مع ان الاجماع المدّعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدّعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يدفعه الكلام السابق ايضاً والحاصل ان الاجماع المدّعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع

المنقول او الاستنباطي فيه خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فيمنع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه من انه مستلزم
لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم
حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا
صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا
يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المفيد
القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن ايات عدم التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان
هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان غير هذا الظن
ايضا عرضا عريضا قد اخرج منه البعض كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل
القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى
المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القرآن ونظائره ويعضده منع الاجماع على ان كل الظنون
الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم
صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض الظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر
الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك
في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنونات بالاجماع وهو حاصل من
ساير الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظن الحاصل من القرآن الدال
في ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل
على غير الظن الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى نقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها
بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب فقط فالاجماع انما هو على
جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع نهدم عمدة اصل
الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا
لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول خروج الظن الحاصل من
الكتاب من عمومات ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد عرفت ان الدليل
القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن في مورده واذ
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عمومات الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر فهو ايضا ظني
اخر مع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت
نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عمومات
التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان
ابين لك مصير المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانا فان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل

العمل

والحدث افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول قولنا ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلابد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلابد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساو النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شئ واحد هو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام ينطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يقع دلالتها على بعض جزئياتها بدلا لدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما آيات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يشبهه من المسلمون ونحو ذلك وانها تثبت بكيفيتنا في اتمام النظم وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فتأمل فيما ذكرنا بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول انشاء الله تعالى ثم ان تنبه الخصم بما ذكرناه من الجواب اعرض عما تحاوله اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك اخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الآيات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرنا الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لابد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فان مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات مصيره بعض مدلولاتنا القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لو وقع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعات اخر وقد عرفت الحال فيه وكذا في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة

لا العلم به

لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التظنيف والتفصيل هذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا ستره فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو
معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون ما الذي بيد له وكذا زوجية بحرمة اليد والتصرف وذلك كما في توجيه لفظ
العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الا ظهر
في توجيهه فنقول فيه دفعه ان كلامه هذا يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم
انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان
لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية البد
علم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية
على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه
حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون
ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى
الكلية الثابتة من الخارج نعم يصير معنى قوله نعم لا نتفقه ما الدليل به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم
في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من ايات القران كذا ولا نكتفي بقتضيه عنه بان نقول هذا الحكم مظنون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك
الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم
في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة بحيث
يوجب القطع براي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم وصريحها
واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب
الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وفي زمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متأخري اصحابنا فان سلم اجماعهم
على ذلك لكنه غير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله
كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومفاخراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاجنا
الى التنبيه كما نبه الصادق على الراعي الذي كان يسمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لظنه انه ليس بحرام
لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا واستدلال ابي
بكر لعمر حيث شك في موت النبي بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة

والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات تحريم العمل بالظن [illegible] بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم
في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت
المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا هذه
الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد
والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كصاحب لم وغيره وغيره مما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا
الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم بهذا الاستدلال لجواز العمل بالظن
المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية ليس
بظن كما مر فالامر اظهر نعم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا
الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجية العمل به قطعا فالحاصل
ان الآيات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية يجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الآيات فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت
بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي
تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل عظيم وقد شرحنا ذلك واوضحناه في
مبحث حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا
وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية و[illegible] فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور
براهينهم الأخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون
ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه
الطريقة ونظائره كلما تم يكفيك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم
مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلما تم هذه تنادي بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع
مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكفانا في اول المسئلة
نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وان تكلمنا الى ما
اكتفينا به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والآن يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست
بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال [illegible] بعد التامل
في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيبطل الا لما ذكرناه من دخول ظواهر
الكتاب تحت آيات التحريم فاما ان نقول ان [illegible] البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم فنقول ان الاجماع على حجية الظواهر اجمالا
قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لآيات التحريم
بعمومها او مخصصة لها بغير انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي
وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا
وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان

علم ق

صورة

الاستثناء ممّا يدلّ على مراد الشارع ظنّا لا انّ الظنّ الحاصل منها مستثنى من مطلق الظنّ واما بمنع انسداد باب العلم
في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤدّاه فيرجع الى ساير الادلّة ويعمل عليه وان وافق
مؤدّاه مؤدّى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم
وعلى المدّعى عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرايب اغرب ممّا استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات
حرمة العمل بالظنّ في ساير المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظنّ مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف
ما لا يطاق كما فعله صاحب المعالم فقد نسمعه في عصرنا من انّا انما كلّفنا بالواقع لا بالعلم ولا الظنّ ولمّا كان العلم مطابقا للواقع
قلنا انا مكلّفون بالعلم ولمّا انسدّ بابه لم ينفتح باب الظنّ على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيقتصر بما
يندفع به الحاجة وهو ظنّ المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظنّ الكلّ في الكلّ ولا في البعض ولا ظنّ البعض في الكلّ
وذلك لانّ التناقض بين ادّعاء اصالة حرمة العمل بالظنّ مط والاستدلال بهذا الدليل ممّا لا يخفى على ذي شعور ورد هذا
الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لمّا صار في زماننا متخيّلا لامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوايل والاواخر
نقول لله تعالى عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة انّي اتكلم في هذه المقالة في ظنّ المجتهد ولم التفت الى غيره لتقليل المؤنة
ولتسهيل المعونة فاذا سلّم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظنّ الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من
باب اكل الميتة فان كان هو ظنّه من حيث هو ظنّه الاما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظنّ دون ظنّ
وان كان ظنّ علم حجيّته فنقول لك بيّن لي انه هل يثبت حجيّته مط يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال
زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انّه ممّا لا يمكن اثباته في اكثر الادلّة فان خبر
الواحد لو سلّم الاجماع فيه فلا يثبت الّا في الجملة كما هو واضح وفصّلناه في محلّه وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح
وكذا الاستصحاب وغيره ان سلّمنا كون حجيّة الكتاب اجماعيّا كما مرّ الكلام فيه مع انّه لا يثبت منه الّا اقلّ قليل من
الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلّم قطعيّته شيئا من الفقه ايض فنقول انّ ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيّما
على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجيّة علما وان كان الثاني فبيّن لي انّه اي ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما هو ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجوّ من مثلي
بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلّام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنّا فيه من القدح في الاجماع المدّعى
على حجيّة ظواهر الكتاب فنقول انّ المسلّم منه انّما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند الناس بها ومظنون عندهم وفيما
يحصل الظنّ به لكلّ اهل اللسان او كلّ العلماء واما ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيّة
ذلك الّا دعوى انّ كلّ من يحصل له الظنّ فهو حجّة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى انّ علماء الامّة اجمعوا
على انّ كلّ من يحصل له الظنّ بشيء فهو حجّة عليه بحيث يحصل له القطع بانّ راي الامام في هذه المسئلة انّ من يحصل له
الظنّ من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجّة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العامّ المخصّص فهو حجّة عليه ومن لا يعتبره فلا دونه
خرط القتاد فان قلت انّ حجيّة ظنّ المجتهد اجماعيّ فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجيّة الظنّ الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو فلا كلام لنا في حجيّته من حيث انّه ظنّ من ظنون
المجتهد وايض ظاهر دعوى الاجماع على حجيّة الظواهر ثمّ حمل ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد
فالاجماع انّما يسلّم فيما هو مسلّم ظهوره عند كلّ اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك
انّ مدّعي الاجماع على حجيّة الظواهر فيه من كون العامّ المخصّص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوّزة مثل قوله

بلغ قبالا

البيد والعدالة والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات التحريم بعني تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة
وبالغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص آخر في اوقات العام ولا نسلم منه الظهور في الباقي
بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لابد ان يناط بما هو ظاهر في نفس
الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ثم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على
حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على
حجية الظواهر فان معناه انه حجة على كل احد وهو شيء واحد ولا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف
افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من القرآن حجة لان الاجماع
على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع
على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الخز اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذلك تحريم النكمة فيها قلت
انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا بمعنى انه يجوز له
العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الدلالة
فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا ادى ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه
مخطئ آثم او نعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل
بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض
انحصار المآخذ الراجح بن النظر فيها وحجيتها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة
بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول
ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يرجح في نظره اجماعيا فان
قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا
انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية
المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي في المسائل الاجتهادية يختلف
باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة
الى اوقاته فظهور آيات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم
منع واضح فيدفع النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد
وثالثا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج اذ لك نقول اذا
قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا فان من يقول بكفرهم
بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول اني اظن بنجاسته لظني انه كافر ويحتاج
اثبات حجية هذا الظن وعمله على رأيه بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد
على نجاسة الكافر والاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة
فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعي عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء
الفحول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو
لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الآية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة

للشافعين ومن يحذو حذوهم من الكتاب الخبر القطعي وامّا ان نقول انّ الاجماع منعقد على حجيّة ما حصل للمجتهد من
الظنّ الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظنّ الحاصل بعد الاجتهاد مع
مدخليّة الكتاب فيه ولكن لا من حيث انّ الكتاب له مدخل فيه ومن جملتها ظنّ حرمة العمل بالظنّ وامّا ان نقول انّ الاجماع منعقد
على حجيّته من جهة انّه ظنّ من ظنون المجتهد وظنّ المجتهد حجّة عليه وعلى مقلّده في امثال زماننا فان كان الاوّل فقد
سلّمنا ذلك ولا ينفعك وامّا الثاني فهو لا يستلزم عدم حجيّة ظنّ مجتهد يعتمد على ظنّ لم يدخل في اسناده الى الكتاب
او ما هو مثله من الظنون القطعيّة اذا ادّى ظنّه اليه فلا بدّ لك ان تقول بالثالث يعني انّ الاجماع منعقد على جواز اعتماد
المجتهد على ظنّه وجواز اعتماد مقلّده عليه والّا لزم عليك ان تقول مثل الشهيد ره ممّن يقول بحجيّة الشهرة لا يجوز له
العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلّده له وهو باطل بالاجماع فثبت انّ ما ثبت عليه الاجماع هو حجيّة ظنّ المجتهد من حيث
هو ظنّه فظهر انّ الاجماع الذي ادّعيت على حجيّة الظنّ الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظنّ الكتاب بخصوصه بل من جهة انه
ظنّ المجتهد من حيث انه ظنّ المجتهد والقول بانّ ظنّ المجتهد من حيث انه ظنّ المجتهد اجماعي يبطل التمسّك باصالة حرمة العمل
بالظنّ والّا لزم التناقض فان قلت انّا لا نقول بانّ ظنّ مثل الشهيد ره ليس بحجّة عليه ولا على مقلّده ولا نقول بانه اثم
بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلّده ولكن نقول الحقّ والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظنّ بسبب البرهان والاجماع
قلت انّ الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون
القرآن قطعيّ العمل قلت انّ ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم
انسداد باب العلم فلا بدّ ان ترجع الى اثباته ونحن قد ابطلنا ذلك في بحث خبر الواحد وفصّلناه فلا حاجة هنا الى تجديد
الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة انّ ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعيّة حجيّته لا يثبت الّا اقلّ قليل من الاحكام فان
قلت اصل البراءة ايضا قطعيّ قلت نمنع اوّلا قطعيّته لكونه من المسائل الخلافيّة الاجتهاديّة المبتنية اكثرها على ما
على الادلّة الظنيّة وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيليّة اليقينيّة لثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل
الاجمال كما لا يخفى على المطّلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت انّ العمل على اخبار الآحاد قطعيّ
لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظنيّتها من السيّد والشيخ منقوضة
مع انّ المسلّم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرّز عن
الكذب واكتفاء المتأخّر بعمل الاكثر على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكّي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم
في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكّي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال
في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفيّة الترجيح والمناص مع انّ كثيرا من المرجّحات لا نصّ
عليها مثل علوّ الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجّحات المنصوصة بحيث لا يرجى رفعه الّا
بالرجوع الى الظنّ الاجتهادي كما سنبيّنه في الخاتمة الى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة والحاصل انّ دعوى الاجماع على
حجيّة اخبار الآحاد ممّا لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعيّة وادّعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجيّة
الظنون المتعلّقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوّره ولا نتصوّر لذلك معنى الّا
انّ ما يضطرّ اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجّة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادّعى
الخصوصيّة في ذلك فعهدته عليه والتوجّه الى القدح في جزئيّات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا في الكلام
في ذلك ممّا لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه ممّا يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو انّ الاجماع الذي ادّعي

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين امّا على الظنون الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في معارضاتها والفقه
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال فيما منافاة بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس من تلك الاشكالات متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر رواته العدل الواحد حجة ام لا والمرسل
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في التفقه والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما
تفيد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا نقول لكم
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة اليس هي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فيم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يعيد الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على
ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا ينحصر في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في
غير جهة الاستنباط والدلالة لو ثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام
كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك الحجة ويحصل التخلص من الاشكال في حجية الاعتماد في مثل تزكية الراوي وفي
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جهة انها ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن

انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدل اكثر القائلين باشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله انه من استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة خرج بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر المنظور لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل وهذه الآية ايضا لنا لا علينا نظام الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول ظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل الادلة الاربعة او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافها بكونها نبأ فيحتاج بالغرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلانبنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في معارضاتها والقدر
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجعلا وتنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافاة بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس في ذلك الاشكال مما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر رواته العدل الواحد حجة ام لا والمرسل
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في التفقه والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون لم تعم الا
بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا قولكم
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا تفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بعد ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فنقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بدية الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على
ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا ينحصر في الخبر فدلت الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في
غير جهة الاستنباط والدلالة لثبوت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام
كثيرة وفوائد كلية كلها مبتنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال في عدم الاعتماد في مثل تزكية الراوي وفي
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من باب ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك استدل الموافق والمخالف لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى و
ارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة منضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
انه هو استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة خرج
بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر المنطوق
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال بانتفاء
انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على
حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غاية في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن ينفي ما
ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه
التعليل وهذه الآية ايضا لنا لا علينا فان ظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد
ان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول ظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل
ادلة التقليد او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انضمامهما بكونهما انباء متعلقا بالغرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها انباء فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا
اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل
الواحد بل مع تحصيل الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبروا فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

يقول بانها رواية لا بينة لانه يقول بخصوص حجية خبر الواحد بشرط تعدد المخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فغيره
الروايتين لا الشاهدين و هذا مع ورود المنع عليه بكونها بينة وخبرا غير ثابت نوس بمجاوراتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط
الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن
الاجتهادي و هذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ البينة في الاغلب نعم يمكن استنباط
حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا بقولنا لا اعلينا ثم استمع لما يتلى عليك مما
وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح
الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة
اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في
خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو
مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة والقرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله
وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما
عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرية وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في
ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظن على خلافه الى ان قال القسم الثالث
ما عمل فيه بالظن ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات
في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة
الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المامور به فرجح هذا الظاهر على الاصل
للحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظن فيه على الاصل او بالعكس
وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظن معه لا
يمكن الا مع كونه دليلا ايضا وتمامية الظهور اذا كان من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما
يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض
المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت نعم فاي فائدة
في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقيته ما هو الظن المطابق له فيرجح على الاصل
او الدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات
على الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظن
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل
ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظن ايضا اصل
من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تريهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون
من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فحكم الشرع بوجوب القصر

شرعي

او اليقين لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من
دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغيرها وكلامهم في هذا الباب ايضا
نظير الباب بين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل
كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى يستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمالات البعيدة
بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب
عن البول ولو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان يقول لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم
الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الاتيان به وهذه المسألة ايضا قد ثبت اجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة
الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم
البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة
الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة
القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص
والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات
فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما لتعاضد
احد الطرفين بامارة ظاهرة او نحوها فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في
الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل يعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه او يعمل على مقتضاه من التخيير
او الاحتياط فظهر مما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب يطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطريقتهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي
في صورة الدعوى بتقديم الظاهر فانما يريدون ان الظاهر يقتضي كون من خالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ
المدعي الوارد في الاخبار ويقولون ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله على
فقد البينة وكذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بتقصيره مع حضور المشتري
حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما ترى خلافهم في مسألة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في
مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ونظير ذلك في غاية
الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول
القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفات احدها انه من
لو ترك ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته
للاصل او الظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق

الضرورة

للظاهر مثلا لا ان الظن مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر من بعض الفقهاء وصرح بالتثنية القول بن فخر المحققين في الايضاح فان قلت فاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث جواز العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي قلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرها ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن لكونه جلد الكيفية التي لا تبذل الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما وشهر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخير من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج من محل الا بعد ادائه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج فان الاصل فان الظاهر ان المراة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقول الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني لثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السببية من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرع سمعك في ذلك انما هو في تعيين الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل اما اثبات الحكم الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه وهو مناط الحكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول انا نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا

جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يندفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب و
نحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على التوجيه الذي نبهناك عليه فنقول وان نقضنا بهذا التقرير لك
بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا اخر فان كلامه ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن
المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضة الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في
بعض المواضع والاخر العكس وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال آخر
وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا
عن ملاحظة متعارضاتها ويؤيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم

ويشيده

اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل
فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او
الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا
لما جاز تقديمه على الاصل مط فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف
للحكم الاول ثم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة
ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين
بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مط بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري
مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون المقطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن
بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري
والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل بعينه ولا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت العمل
عليه بدليل خارجي فعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مط او الظاهر
مط فما وجه الفرق والتفصيل الا من جهة متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام و
اخبار مسئلة تداعي الزوجين وساير سير الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب
الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان نطرد الكلام الى حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما
يثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب
الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها
ماذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب
العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مط كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور

الترجيح بينها اذا اختلفت في لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن
حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء دفع التعارض بين الاخبار
بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في
نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر في نفس الامر
بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري في
نفس الامر وهذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حجية العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن في المسألة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها
بسبب الخبر وقد قدمنا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا تدل الا
على ان حجيته ليس الا من حيث افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة لنفي الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت
مراتب الظنون ويتبادر ذلك لمن سابر الكلمات وما الاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر ما
في اواخر الكتاب ان كلها مما يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما
الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة
واني له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيحات المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى
نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون
البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غاية ما ثبت
حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما نقول في قاعدة اليقين
ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى
نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن
قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو راجح منهما صدورا من حيث المدلول بالنسبة
الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع من تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى
المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجح احدهما على الاخر اما
من جهة القرب للنفس الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل
او كافادة كون التأسيس اعلى من التأكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك
ظن ثالث منع من تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فنقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم
ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى
متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات
مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينتان وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل
ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه
كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل
بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت

لا دلالة

لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر
جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد
في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب
بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العلي الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمن بن عيسى
قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة
جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة ظن من القياس الا
ترى انهم ع ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم
وبين نفسه فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسن بن صباح عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بادم فقال خلقتني
من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناها
رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل
مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع
انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتودى بخمسة الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة منصوصات
الشرايع فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه فالظاهر انه لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
شيئا بمجرد الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي لا يغني به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه
من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة
ما ذكروا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وبحسب الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادة
الظن بان الشارع حكم بكذا الا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع
عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهم من الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا
يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نحمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه و
توضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر
سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في نفس الامر نافعا فحكمه في نفس الامر لزوم ارتكابه
لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا رأوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيتحيرون في تحصيل
العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لا
العلة وذلك لا لان الشارع حكم في ذلك بهم كذا لاجل هذه العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الآحاد وما في
معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع
ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي ع
وقلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله ص اربعمائة حديث او اكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة
لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار

مالم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا اوجب البيع فلا خيار وكان علي عليه السلام يفرق بين نسائه اذا اراد سفرا او اقرع اصحابه وقال ابو حنيفة
القرعة قمار وامّا الثاني فيعني انّ تجويزهم للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه معتبدا للظن برايهم فقد كـ
ديهم وتحقيق المقام انّ الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلام الله
وكلام رسول الله والائمة والعقل القاطع والمراد بكلامهم وكلام رسوله والائمة هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان
تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مرّ بيانه ثم انّ ههنا
ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع
والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر وهذا
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضد به على الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في
الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع
المعلوم وتفريع المسبّب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة
الثانية لا ينحصر في ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال
بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل
انّ هناك امورا يتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمها او
المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد يحصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل
بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة
اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم
وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر ثم نقول
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في
الجملة اجماعي لا بمعنى انّ الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يتوهم انّ ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي انّ العمل عليه
جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتفقهه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان
كان في الفرقة الاولى فنقول ايّ دليل دلّهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها وفي
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه
لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الّا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
يفد الظن في بعض جعلا له من باب الوضع او انّ غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن ولكنا
مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار
والفتاوى والاعتبار هو انّ العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا
راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر متعارض لها
وان عمل بها نادر من الاصحاب وفي الاعتبار لشاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الّا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيّنا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام من
خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق بيانه الفارق فلابدّ

أمّا من القول بأن خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب أن يتبع حكم اليقين السابق وإن لم يحصل الظن
ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وإن لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونًا
وأمّا من القول بأن أخبارنا لا يفيد إلا الظن والظن المجتهد بنفس الامر ليس أمرًا اختياريًا حتى يحصل بسبب الجزم مع رجحانها
مقتضى التشهّي في نظره فلم يثبت شيء من الظنون إلا مثل الرمل والنجوم ولئن حصل أنها تمام الاسباب لها الى الحكم الشرعي
حتى يثبت بإمكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بهذه الاسباب والموضوعات كالقبلة
ودخول الوقت مثل الآلات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم الظن الاقوى منها ثم
إن الاخباريين أنكروا الاكتفاء بالظن وحرّموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنًا منهم بأن باب العلم
غير منسد بل يدّعي أن أخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل أحد منا تتبع
كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم غيرهم فإن دعوى قطعية أخبارنا مع أن البديهة تنادي بفساده قد مرّ شرحها
مفصلًا في شرائط الاجتهاد كما لا يفيد طائلًا مع ظنية دلالتها واختلالها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن تلك
الاختلالات إلا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج أيضًا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل
عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافًا الى البراهين العقلية المتقدمة من الآيات والاخبار
مثل آية النفر وقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر وقول الصادق عليه السلام لابان بن تغلب اجلس وعليكم بفلان وفلان وخذوا
معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع النسوان والعوام الى قول
العلماء من دون أن ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي العامي ومن أين ينفع نقل العالم الا مع اعتماد
العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى مما ذكروه وقد مرّ بعض كلماتهم
في مسألة البحث عن مخصص العام ويجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق أن الوقت أشرف من أن يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في
الاعصار المتأخرة هذه الطريقة وتكلم بعض أصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم وفيما
والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب تمام ما نذكره نسئل الله العصمة في كل باب إنه ولي الخير والصواب

فائدة اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة هي أن مسألة جواز
الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الدين وللمذهب لا من أصول
الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب إطاعة الامام وتعيينه لأنه لا مناص عن لزوم معرفة أن المجتهد نائب
الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فإن المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بالذات
ويسمى الاحكام العملية أيضًا ويقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وإن كان
لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل أصول الفقه فإنها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة
أيضًا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد أيضًا ليس من مسائل أصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل أن الرجوع الى العالم بأحكام الشرع في غير حضرة الامام من
مسائل أصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل أيضًا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي
للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بوجوب متابعة الامام ثم إما بالعقل أو بالنقل فكذا لا بد من الاعتقاد
بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام ثم إما بالعقل أو بالنقل بعد عدم حضور الامام سواء كان في حال

حضوره وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلانّ كلّ من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع
نبيّنا انّ له احكاما كثيرة في كلّ شيء على سبيل التفصيل وانّ التكليف بها لم ينقطع وانه لا بدّ من ان يعلم هذه الاحكام
على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكلّ
ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم ع في الاحكام مع بداهة شركتنا
مع الحاضرين في التكليف ويجيء الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب انّ العالم باحكامهم على سبيل القطع
باجمعهم داخل فيه وكذلك الظانّ فانّ العالم بها ظنّا من الطرق الصحيحة وهو المسمّى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في
ظهور الامام ع او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شكّ في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكلّ الاحكام او ظانّا لها
على الوجه المذكور وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكلّ وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص
ما علمه واما جواز ... الظانّ ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزّي
عن الظانّ ببعضها او كلّها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظّ الا التقليد
بمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال ويقع ههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي
او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصحّ الرجوع الى المتجزّي ام لا وهل يجوز للمتجزّي
العمل بظنّه ام لا فتحصيل التحقيق فيهما انّ من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتّى على الغافل
والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوّز الرجوع الى
غيره فان اراد ذلك مع تفطّنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو
خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حقّ التكليف اذ كما انّ غير الغافل اذا تفطّن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول ص
وتفطّن للاختلاف وللزوم معرفة حال الامام ع وانه لا بدّ ان يتّصف بوصف يمتاز به عما عداه وقصّر في الاجتهاد في تعيينه
واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لا بدّ ان يتفحّص ويتامّل في انّ ما يعلم ثبوته
اجمالا بالضرورة من الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما
الغافل عن لزوم التامّل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال
سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذلك من يعتقد انّ احكام الدين هو ما علمه ابوه او امّه ولا يختلج بباله احتمال سواه
كالاطفال في اوائل البلوغ سيّما اطفال العوام بل نسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف
الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع وتعلّق الامر فلا قضاء عليهم ايضا لانّ الامر يقتضي الاجزاء
وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين
ما ذكر واما من تفطّن وقصّر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا
اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها فالظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد
القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم تحقّق قصد التقرّب في هذه العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا
من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بدّ ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق
ومرادهم عن قولهم انّ الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال انّ الاصل
حرمة العمل بالظنّ خرج ظنّ المجتهد المطلق ومقلّده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول انّ الطفل في اوّل البلوغ لا
يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد بشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سيّما

لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب
حسن ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في
الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناظرا عن مجتهد ولا مقلدا له فهل نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله
احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذّب بالله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان
قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرنا المنع في الصغرى لانها
وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة وخلاف للحق والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب
معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اباهم يرتفع ظنه السابق ويميل
الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على
العقيدة في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل
الاخباري اذ الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه
ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة و
تحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد
الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون ولا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين
وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها
او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول
الظن القوي بكل هذه المراتب من الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل
على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد
باب العلم العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان
كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط
من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول لمثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي المصنف للكتب
لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري وتقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن
يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا
وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى نتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري و
المتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد
في الكل وهو في غيره متأمل فذلك لا يوجب تعين العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعين الوجوب وان
ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع
عدم العلم بتعينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمل ثم تنزل هكذا الى ان يصل الى الطفل
في اول البلوغ ومما ذكر يظهر انه يجوز ان يعمل ظن المتجزي بما لم يخالف المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب
الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن بل يحسبه علما بحيث الاطمينان اليه
وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واحد يشتبه ما بين ذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكر

من هنا الى هنا

فان العالم الاخباري

او لابد من تحصيل الظن

هو

عدم معرفة الطفل في اول البلوغ مثلاً بين الظن والعلم واعلم ايضاً ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركاً هو دليل الحكم
ودليل على جواز العمل به كما هو الشأن في القطعيات ايضاً فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على
حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعاً بحال الشرع وهكذا
دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه
ودليله على الحجية هو كبرى الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد
باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط تماماً
بتمامه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كل واحد واحد من المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا
وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط
بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا ننتزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون
كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم
والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل
واحد منها بكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول
مجتهده بكبرى الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلاً وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان
وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تنزل المقلد عن اطمينانه
ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانياً لتحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل وكما ان
استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العامي المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام
اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد ويجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد فيقول
فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا بد من فحص ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثاً صحيحاً يدل على خلاف ما ذكرته وان فلاناً ادعى الاجماع في
الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرته فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ثم تعمل على ما اقتضاه واما
تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما
مقلد له ومن لم يكن من احد صنفين فعباداته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي
غير معذور وقد ذهب جماعة من المتأخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته
اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها منسد ولا دليل على العمل بالظن الا ظن
المجتهد لاقتضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه
ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو
دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقاً فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله
ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان ولم يخطر الصلوة مثلاً غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف
بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فطنته الى لزوم

الرجوع الى

[illegible]

[illegible]

الرجوع الى المجتهد بحصول الظن من امارات هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان تفطن لو فرض كونه غير مجتهد فهل ذلك الا لان كان
تكليفه بازيد من ذلك تكليفا بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك وعن احتمال ان يكون ذلك
قاصرا في مرتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فان الطفل في اول بلوغه
على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة
على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار
الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن
مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى
العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون
الغافلين والجاهلين ايضا الغير المتفطنين لا بد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات
اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات واحتمالها بحيث يحصل
لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان اطاعاتهم باطلة
غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى
العدالة والكاشف عنها والمشتبهة للاطفال في اول البلوغ بل وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا
بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل وتعسر
الحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا صلوته لنفس الامر
لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترطوا في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر
ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي
اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل
لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهجور
ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من
المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية
العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا
يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهي عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة
من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الآمر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات التوصلية كما
بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم
تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده
فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال
بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان
ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول الظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في
المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم عليهم السلام لا عمل الا بالنية وانما

تنبيه مهم

الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبره بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار
الموافقة مما لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف بما لا يطاق فذلك ليس تكليفا لتكليف بطلب منه مع انه لا
معنى لحصول الموافقة بنفس الامر ولا يخفى ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق راى المجتهد
الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة اي
فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذي يقلده بعد العلم فيحكم
بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا فيه
ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى
العقول لعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول
القرب الذي هو المطلوب من المامور به مع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه
مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه اطباء الاديان ومن نفع خاصيتها بذلك يمكن لا يجوز
خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف
والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد
في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد
ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد
ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت
انه موجود في الغير المقصر لجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيه اكمل من الذي علم وجوب التحصيل
واكتفى بظنه المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره خرج في الثواب والعقاب
والمدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت
ان يصلي في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر
وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب المطلق المطلوب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في وجوب واحد من افعال الصلوة ويفضي الى
ارتفاع جل التكاليف هذه مفسدة واضحة لا يتبرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم
خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب
من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه صنع من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في
استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع والظن مع التقصير فيه واما
الغافل فلا ابدا ان يختار منه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب
مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع
العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي صلى في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها
وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل هو واجب على حدة واما الآخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرائط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يات بها مطابقة

وعدم العلم بالوقت الثاني

للواقع

للواقع وقد يدفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشئ عن
العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت
من جهة جهله بها ولا منافاة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح حينئذ بان يكون
كل من لم يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا
من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع
ما فيه مما يظهر من التأمل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من
وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان فقد ورد العذاب عن احدهما دون الآخر خروج من العدل وكذا
حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الآخر مع ان تخلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير
معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت
وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم عليهم السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله عليه السلام وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون
ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا
عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا اعتبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال تام
بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا والذي
نرى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط
بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها حتى يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف
الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب
تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في
الامر وقد يستدل على ذلك ايضا بروايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته
عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه يصل اليها وتصل
اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فقلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة
قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة
اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في
الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت
تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة
فان عليها حد الزاني الى ان قال قلت رأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء
المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان
عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه
وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء
اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق عليه السلام انت ما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل

اولئك كان عنه مسؤلاً فقال الرجل كانّي لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عزّ وجلّ من عربيّ ولا عجميّ لاجرم انّي قد تركتها وانّي
استغفر الله فقال له الصّادق عليه السلام قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو متّ
على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كلّ ما يكره فانّه لا يكره الّا القبيح دع القبيح لاهله فانّ لكلّ اهلا الى غير ذلك من الاخبار
مثل ما دلّ على انّه لا ينفع الطاعة الّا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالة وليّ الله اليه ومثل ما ورد انّه لا عمل الّا بالفقه
والمعرفة وبالعلم وباصابة السنّة ويؤيّده الخبر المشهور انّ القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النّار فانّ هذه الاخبار
تدلّ على انّ العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذّب والمراد بالخبرين الاخيرين الدلالة الى العمل على حسب فهم
المكلّف وكذا اصابة السنّة والّا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل
والجاهل راسا هو المخصّص لكلّ ما يمكن ان يستدلّ به من العمومات والاطلاقات لو سلّم عمومها ودلالتها لانّ الظنّي لا يعارض
القطعي واحتجّوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمّار انّه اصابته جنابة فتمعّك في التراب فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله كذلك
يتمرّغ الحمار افلا صنعت كذا فعلّمه التيمّم ومثل ما ورد في حكاية ابن مسعود حيث تطهّر بالماء وصلّى بهذا امدا وصام مع انّه
لم ياخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه انّ هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بدّ من تاويلها لمخالفتها الدليل
القطعي فيمن يتمكّن من التحصيل وتفطّن بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتسليم والتوبيخ على عمّار انّما يرجع الى
تقصيره في عدم السؤال حتّى يفعل صحيحا وان فرض انّ عمّارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا
من العلم بالتفصيل والاجمال فالرّواية دليل على جواز عقاب الغافل ونحن لا نتحاشى عنه مع انّ استعمال هذا اللفظ وما في معناه
شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيقة بان يفعل والّا فلا معنى للتسليم والتوبيخ على الجاهل والغافل وامّا الحكاية الاخرى
فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فانّ اتّفاق مطابقته وورود الشرع على مقتضى عقلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او انّ ظنّهم اداهم الى هذا الاختيار واعتقدوا انّه
حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصار واحدا وصحّ بهذا الفعل المطابقة للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب
ايضا واستدلّ بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطاء قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا
فقيل لهما ابرئا من امير المؤمنين عليه السلام فبرئ واحد منهما وابى الآخر فخلّي سبيل الذي برئ وقتل الآخر فقال امّا الذي برئ فرجل
فقيه في دينه وامّا الذي لم يبرأ فرجل تعجّل الى الجنّة فانّ الظاهر انّ الذي لم يبرأ كان جاهلا بوجوب التقيّة ومع ذلك
الجنّة انّه غير مقصّر في ذلك لعدم تفطّنه وفيه لكن المقام انّ الثواب والعقاب على الفعل والترك انّما يتبع العلم والجهل مع
عدم التقصير فقد يكون من قلّد غير من هو اهل التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا اثما وامّا ما شطط من الكلام
وما يدّعى في ذلك امّا لابدية من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد امّا الاوّل فلا خفاء في
بطلانه الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوّزوه وامّا الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلّم على فرض
ثبوتها فلا يجب علينا مع انّ هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول و
المنقول ربّما غفلوا عمّا يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا
ما رأينا الصّلحاء الّذين ليس همّهم الّا معرفة الدين وتحصيل الشرائع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردّد
في ابواب الفقهاء والمسئلة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثمّ ظهر لهم انّهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من
واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنّهم بصحّته من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطّنهم للسؤال
وغفلتهم عن حقيقة الحال وربّما كان مخالفا لرأي مجتهده ايضا فكيف يدّعى عدم تحقّق فرض الغفلة الا ترى انّهم لا يحكمون

بكفر منكر

بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوّزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات و
الامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيّما اذا انضمّ عليه مضافا الى
انّ عموم البلوى تنبيه آخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان المرأة عرفت
عليها التربّص بعد الطلاق في زمان مجهول لها مقداره حتى تحلّ لزوج آخر فكيف يجوز لها التزوج باعتدادها انّى لم تعرف
مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم
العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب انّ اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا من
كثير من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل فقد
عرفت انّ الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وموافقيه لا بدّ ان يكون
فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطّن لوجوب التحصيل لكن قصّر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى
وحقيقا بالتقليد او بظنّه ولذلك شرط موافقته للواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت انّ ما
ذكرت يوجب سدّ ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب
الغافلين عن الاعمال الشرعية ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته
شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتأسيس الاحكام وحلّها انّ هذه الاحكام والآداب والاعمال لها آثار
وثمرات وخواصّ بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسببها القرب الى الخالق المنّان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك
بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى انّ الانبياء لم يقدروا في زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرّجا ومن لم يكمل عليه
الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم ثم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه الفحص عنه
بمقدار ما يصل فهمه الى جوهره ويكتفي بمقدار ما يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي ص او من يقوم مقامه
على غفلة خصوص شخص عمّا جاء به المطلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وارشاده فكذلك الآمرون بالمعروف و
الناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل انّ
مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر بانه لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن
عليه مؤاخذة لكن لا يترتب عليه على الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر و
ثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في
عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلوّ عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن
لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت
الاجر لذلك لا يوجب ظلما والا فلا بدّ ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال المؤمن لم يقصّر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل آخر ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهيّ عنه وما
يتعلق بالمسألة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو
مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيّناه في مسألة انّ الامر يقتضي الاجزاء
ومسألة انّ القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت انّ الحق انّ القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل

على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يجعل قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل
ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي الفرق
بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد
الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوات وكذا فاقد
الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى
من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يتنزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء
وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة
والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر والملاقاة للعدو واخذ السلاح مع
احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في
نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير
والمجنون وكذلك يتحقق في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف
الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه
كان بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان
مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه
في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر لهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا
العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل
فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات و
المحرمات والمباحات ونحوها وهيئة العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الآثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية
ايضا لا يضر في ترتب الآثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواضع المسئلة والتميز والله الموفق
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم
القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية تعم ثمرتها بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه
واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا
استخراج بعض الاحكام من المأخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق
الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث
والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان آيات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذلك علم
مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة

الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزّي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال
او الى تجزّي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له
ملكة هذا البعض دون الآخر وكما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر
دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة في الفضل
والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزّي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل
هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة
الجميع شبيه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا
على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
لها فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب
ظنه وعدم تعلق غيرها بها واعترض ايضا بان ذلك قياس عن جامع لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء
ويتوهم بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق ثم
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد
التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على
العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فمآل الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل
بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان
الضرورة يتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به
اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض
عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام فمنهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه
الطرايق يخطّي الآخر واختيار احد هذه الطرايق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني
واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فيبقى افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد
المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الآخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل
مما فهمه المجتهد المطلق اوليا وبعد هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي لا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار
الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له الظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له
بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف عنده والآخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد

للمطلق ع

يخطّي ؤلد

في الكل المخالفة له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي
موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في
نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض
كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الا
على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام آخر لا يمنع من بين المطلقين المتفاوتين
في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام
فاذا اقتضيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز
تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق والاشكال فيه
سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية
الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف
لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين
انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالآيات والاخبار وغيره
ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق (ع) حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا بالدليل
غير ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا
لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه فوك ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والحاكم اليه حيث قال
فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن
الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى
بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع
ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض
يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه و
هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التأمل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواة الاخبار و
تجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم وحثهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم
الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل
بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها

ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسألة اعني جواز التجزي
موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا بالمجتهد بالعرض
فيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة
اجتهاده في مسألة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسألة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية
بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسألة الاصولية واجتهاده الحاصل لهذا الاستدلال
ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي
وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسألة بدون ملاحظة مسألة اخرى
بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
وانما يتم على اطلاق المتجزي اذ الاصطلاح جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من مجموع
وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض
اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر
غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان
جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسألة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسألة موقوف على
صحة الاجتهاد في هذه المسألة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في
مسألة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسألة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
مسألة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز
اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسألة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه
بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات
اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبتت بالضرورة فتأمل ومنها
ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسألة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر في جواز الاجتهاد في مسألة
جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل ويتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا
الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسألة الاصولية ولا مناص عن
العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم
المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزي و
هذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وانت خبير بان تبدلت العلم بالظن ومن ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان
عطفا تفسيريا للظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزي بمعنى
يجوز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسألة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يتم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في

كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من حجية الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة
اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا اتم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه
وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس وينتظم مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني حرمة العمل بالظن
خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما
نحن فيه لما مر لو سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى
فانه الامر منحصرا الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم انه يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد
المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه موافقة لرايهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة
وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده ودوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم
من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم الناشية عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن
ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو ولكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه
مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح ويمكن ايضا اجماع العقلاء ولكن
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته
بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين رجوع بعضهم الى البعض وتقرير ائمتهم ع ذلك وتجويزهم الرجوع الى الحكام
وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعدل
والافقه الذي لا ينفك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل
المبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع
بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما وح فنقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا هذا فيما الى زمان ائمتهم ع بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من
جهة رخصته من جانب ائمتهم ع فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في محله ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان
المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ع ويسئلونه عن ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة
الدين فيه بما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما
ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق
ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض
عن تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ح ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال
نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

التحرى ايضا بعينه مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله ان سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك
يحتاج الى الاستدلال وليس بضرورى ثم انا انما قلنا بامكان ارادة الاضطرار بمعنى الاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما
سبق

قانون التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت
هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله تقليدا له وكذا الى الاجماع
وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع
بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح

اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما
ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان انما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد
هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد بحاله ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني
الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق
عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد
جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من
الاخذ بقول الغير خارج عن التقليد عن الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل
بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه
مكلف به فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم
للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب
الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الآخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب او بمظنة انه ايضا مثل العامي الآخر
الذي اخذ منه الآخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل
كما مر وسيجيء ويمكن رفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وما حصل الشك في كونه
وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يدعى عملهم
في التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي
قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما
يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما
بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى كثيرا
وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ولتعسر اجماع السلف
والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا

لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امراً سهلاً يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة
العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضاً ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا اليه من ان تجويز المستفتي
على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد ايضاً في الاصول فاذا كان
مكلفاً بالاجتهاد والعلم في الاصول فلابد ان يكون متمكناً منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول
فيتمكن منه في الفروع ايضاً لانها اسهل من الفروع واكثرها منها ويرد على الاول اولاً منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعاً
عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضاً وثانياً منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالاً لكل من التفت اليها
وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما ستبيّنه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئية
متفرقة متشتتة واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات كثيرة جداً والعلماء في كثير منها
ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصاً عند من
اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضاً عريضاً اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص
وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار
الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا
اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضاً فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون
حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين ثم ههنا
كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لابد ان يجتهد فيها او
المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور
نظيرها او وورد على التخيير واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية
التي لابد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله بما تعسر وجوب الاجتهاد
في الجزئيات ويجوز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التأمل سيما بعد سماعه عن العلماء
انه يجوز له التقليد يقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد
فهذا ايضاً اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة
له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين
للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسألة يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية ومما حررنا
في القانون السابق وما ذكرنا ههنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في اوائل البلوغ و
من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما
هو لمن حصل حظاً وافراً من العلم واوتي قسطاً عظيماً من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضاً لابد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا
الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعاً اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في
المسألة ففيه اقوال الجواز مطلقاً وعدمه مطلقاً والتفصيل بضيق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام
والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقاً عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم

الذكر ان كنتم لا تعلمون وقضية ان المجتهد في حال غير الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع منع وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا فاخرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه
منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق واختصاص الحكم به اما
عدم الجواز في غيره فلان التقليد لا يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده
من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه
ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الاخر وما
قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر
لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم
احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لاحظ المجتهد المسئلة
ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة
ثم اذا صادف ذلك موافقته لرأي المجتهد الاعلم الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من
جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وتتفاوت
المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات ومن الفروع ونحو ذلك
وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقته رأي
المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له
والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل ولا يتم نظره باعانة فتوى المجتهد الاخر
بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقته مجتهد فائدة
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
ويبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم
نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول
الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد
وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى
يصير موردا للتكليف وانما يصير الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر
فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا
معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سننه وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان
قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المذكورتين هنا
احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالتقليد الظن
فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول
بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول
فيؤل النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فنقول المحقق ان بنا

في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعلم ان هذا النزاع في اشتراط القطع يقتضي انا لو قلنا باشتراط القطع فلا يجوز
التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم
جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا
من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد بذلك وجوب النظر اذ العلم والظن
في نفسها ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل
المترددة فيها المتوقف عنها فمرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان
يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا
يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له منه حصول
العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بعد تهيئة القرينة المفتاة
اي الاجتهاد في الفروع نعم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم باطلاقه الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم من لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن
الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا
في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمجرد الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين
المأجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان
في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث
من لم يصبه فقد قصر فيه انه انما اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير
والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيها بعد فلو سلمناه فانما
نسلمه في المجتهدين الكاملين المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سننبه اليه نعم لو فصل احد وقال بذلك في
وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة
المذكورات مما لم يمكن منه دعوى لزوم اصابة الحق لنفس الامر اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول
وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالتصريح من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت التصريح بها
ايضا خلافات وكذلك في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما
ايضا لفائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما المبلغان من الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله
تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيما يبلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد وبعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا
يجوز ان يكتفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة ع والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا
ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج
عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا
جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول
الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي ص والامام ع بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم
الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ

ويتكلم مع قومه

ويتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن انقول ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ
اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا ودليل الله فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب واشتباهه في فهم
ما شافهه النبي صلى الله عليه وآله بالخطاب مثلا معذورا فلم لا يكون كذلك في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التقصير معذورا و
القول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة لتزويد تفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى
بما يظنه المخاطب من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل لعدم القائل بذلك جزاف من
القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره مكابر مقتضى عقله
فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة و
الاستعداد والكلام في ان المخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايتم هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما
في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرونان بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
النفوس والدواعي المائلة لاختيار الطرايق قد تخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف
بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ فان فهم ان محض مواضعة الاباء
والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلصوا هذه الطريقة عن لغا فهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب افكاره
الدقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده من مكافحة الخصوم وتعبده بجوز التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه المعاني
دركات تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على الصفا
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام
بل ولا لاواسط الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقع بطلان العقائد الا
لكافة الناس في غالب اعمارهم بل التكليف انه مناف لحكم الله العدل بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل
ميسر لما خلق له قال الشهيد ره في القواعد ان الريا قسمان خفي وجلي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة
والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه
فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض على ذلك الريا حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء التاقي الا
فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اوايل التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف
بما لا يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طايفة من الصوفية بالاخذ بطريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة
بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوسلوا به الى الكمال
المنال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع فترجيح الشارع لاكل اللحم مثلا الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجاته
التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها لكن لم يجر عادة الله تعالى بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر فيها
غير ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين بالله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكر
من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسايل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا
المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعد ما بالفصل ليس فوقه بعد

الوثيقة ند

الفصل بل الظن وجود القول به بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط
الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بمعناه قبله
الخاص المسمّى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع
وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبيّنه ان شاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقائد
الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع
اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم
بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاوليين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع
المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم
بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني
الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان
امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين
فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول
ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال و
النساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم
المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام
لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان
المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو من جنس الظن
باحد قسميه فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث صورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن بمعنى الجزم والظن
والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في
معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما
الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مرّ في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم و
الاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن المشاغب وخلت
عن الشكوك والشبهات لعدم عروض خلافات الطرايق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم
السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان النافي لوجوب النظر مستظهر لان المكلف
غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتقاده على مثل ذلك وح معرفته كالمرء واما من وقع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون
اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد
على القسم الاول لما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر اثم غير
مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين
وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد و
الثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي واجب لغيره ولا يحدث

في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه فانه بل قد يزيد
هذا الشخص في اذعانه بما فرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة
خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا يبالي بها ولا يلاحظها ثم يختار مذهب الامامية ويدخل في ذهنه ان هذا العالم
المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر و
الاجتهاد وهذا المذهب حق لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة
الامر والظاهر انه ايضا معذور الا في ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا ينفي
فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون
المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم
وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما
وكذا اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا
وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ولا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما
انا لا نقول لحكم النواصب بنجاسة دمائنا واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون جاهل هذه الحقيقة منهيا عند الله فهو
من توابع الاستعدادات كنجاسة الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم
فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريق الورع
والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن
لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شأنا من المسلمين اذا تترس
بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم ثم فالفرق بين مقتلة المسلمين ومقتلة الكفار انما
هو في عدم الاثم والعذاب بالجملة فقاعدة العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات
والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا ينافي ما ذكرنا لان امثال هؤلاء بل الظاهر ان الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره
وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شأنه الايمان اريد به
الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد ممن شأنه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على
الانسان لا على العقرب ويحصل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان
ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ممن لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه من الايات
والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق
بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون
بكبره د
انسانا في بلاد خالية عن مسلم او عارف ويداخله ملاحظة غيره المشتبه حاله او مذهب مثل ابيه وامه او استاده و
على اي التقديرين فاما ان يأخذ طريقه بمؤنة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقته او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى
الاول فيسقط عنه التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمئنانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه
ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب
الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الحقة حتى لو كبر
صغيرا في جماعة الطبيعيين والدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهم كذلك فضلا عن الفرق المختلفة

في الاسلام وشعبه وطريقته فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة او حصل في ذهنه
انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره ما ينبهه على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا
تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والقصر فيه
اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك
لو صادفه مشكك ولم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعدما صادفه المشكك انما الكلام بعد
زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفته انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن
انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل من الاول فكالاول ايضا
فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل من جهة
كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل
الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى المفيد
وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين
صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا
وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له ظن بصحة
الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص
عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظ انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما
امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسئلة الفقهية اذ
كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم
حصول الاطمينان بعدم زوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد
عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد انه
ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظ انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين و[illegible] شبهة لا
وترك العصبية لا يأبى عن هذا الكلام وقد يتكلم بحصول هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في
بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان يسمعها مع تاويلها المطابق لارائهم ورد ادلتهم على مذهبهم مموهة
بالمغربات مشعبة في اتمام مقاصدهم مما يفوقون على الاشباع وادلة الشيعة مشعشعة منكسرة الرأس واليد مقطوعة الاطراف في
متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال انه جحد الحق
غاية الامر انه بسبب احتمال النقيض لا يرى يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعة الدين من
حصل له الظن بحقيقته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وخفية كما
من العلماء وان عدم الكفاية كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها وفي
تفاصيل بعضها اذ دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هي هذه
الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل اولا

شبهة

بالمغربات

لا يعرف

لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فتأمل حتى لا يذهب عليك ان الاطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف فلا بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمتم وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما ابناؤه التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في ان الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع ايضا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرناه من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور منه الخوف انكار المذكور لا الاقرار بخلاف ما دار الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال ان نفس كون الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثابتا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او بقي مترددا بعد التفطن والشعور بعد ثم ما مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفى بالظن المتريد متوقف هذا هديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اي ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن ام لا او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابق للواقع اولا وقد تداخل الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسألة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون لشيء بغيره حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريق اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحقون سلب تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها اراد

بلغ قبالا

منه الشكر عليها وان لم يشكرها يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع
القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة المنعم حتى يعرف من نبّه ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب
معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن بغير الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وانما
اوجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن
وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب وفي البحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب كون التحصيل
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز للخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا يوجب الاطلاق
كمن قلد محقا وجزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد
يماطن به اذ الشكر على حسب ما ظن وكذا من قلد مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك
يظهر مما فصلنا في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب الحادي عشر
وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا
سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك و
الحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال
كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا
من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع الحكم العقلي بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق
مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر
الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة فاما
يعود الى المشكور فهو منزه عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا
استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض
حصول التقرب فهو الحسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاخروية محض الدعوى وقد
اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا
بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا
عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او
بتصفية الباطن بالمجاهدة كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وانت
الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا
والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور ولاحتياجها الى المجاهدة الشاقة ومخاطرة كثيرة قل ما يفي بها المزاج ورابعا
بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجبا ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا
ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه
لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على وجوب
النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما سنشير اليه ايضا فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل

لا يتم

[illegible]

لانه لا يقتضيه ابطال حكومة الشرع وذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار كون الحاكم
هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا
بالنظر بعد ما عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة وقد ذكرنا ما ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الآيات
والاخبار وجوابه هو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية
وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول بغير
علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك
الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي
بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه
الآيات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الآيات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى
واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا
اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام
اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا
من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما
وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققنا المقال في صدر المبحث
لا تأبى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وانهم عليه
التحير من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو
بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه
الآيات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة بل القدر المسلم
من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري
بل التحقيق ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في
مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي تنقسم الى التصور
والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو
عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعضها
وقد يطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلاثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو
الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم
فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة
فيختص باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا هذه الآيات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده انما
هو حقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة
من جهة الاطلاق والعموم لانها مختصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فبمنزلة الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل

من الدليل الاول ... [illegible]

من اصل الحقيقة والحاصل انّ مقصود المستدلّ من الاستدلال انّ التقليد ظنّ والظنّ لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو
مناقض لطلبه اذ العمل بالظنّ اذا كان حراماً فلم يتمسّك بهذه الآيات لو كانت لا تفيد الّا الظنّ والقول بانّ هذا الظنّ مخرج بالدليل
يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الّا ان يقال
كما انّ الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسدّ باب العلم او لم نعمل به فهكذا في هذه
المسألة فانّ التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في
الكيفية فيكتفى بالظنّ بل يمكن ان يقال انّ المسألة ايضاً فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلّقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا
اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقائد ولكن هذا انّما يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انّه شرط تحقّق الايمان بالمعنى المتنازع
وهو خلاف مقتضى كلام الاكثر هنا فانّهم يجعلونه شرط تحقّق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
لترتّب الثمرات الدنيوية على مجرّد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تحصل الّا بالعلم
والقطع قلت مع انّ هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بانّ القدر المسلّم هو انّا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا
الامرين العلم والظنّ لا انّا مكلّفون باحد الامرين المبهم الّذي لا يحصل البراءة منه الّا بتحصيل اليقين فلمن يدّعى كفاية
الظنّ ان يقول الاصل براءة الذمّة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل انّ التمسّك بالادلّة الشرعية الظنّية لا يتمّ
الّا بجعل المسألة فرعية وان تعلّقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحقّ وتنبيه المكلّفين الغافلين وارائة
طريقهم كما سنشير اليه وثانياً القرينة قائمة على انّها مستعملة في مقابلة الظنّ كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا
يفيد الّا الظنّ بل لا يبقى معارضتهم بالادلّة القاطعة الّا الاحتمال وثالثاً انّا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح
كون حقيقته في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف
حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا انّ ابنك سرق وما شهدنا الّا بما علمنا فتامّل قبله وبعده حتى
يظهر لك الحال ورابعاً انّ التكليف انّما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلّفين بالجزم بما هو ثابت في نفس
الامر لكن المسلّم منه هو ما يفهمون انّه هو الّذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي
يعمل بجزمه معتقداً لانّه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامساً انّ التكليف بالجزم
الكذائي انّما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتامّل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وسادساً انّ المتامّل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الّا الظنّ وان
لم يبق الظنّ معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظنّ مطلقاً فانّ كون عبادة الاصنام منهجاً للآباء انّما هم بعد اقامة البراهين الساطعة
عليهم لا يبقى معهم الظنّ بحقيقتهما في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انّكم انتم الظالمون ثمّ قالوا بعد ذلك حرّقوه وانصروا آلهتكم نعم بعض الآيات
المطلقة يدلّ على حرمة العمل بالظنّ وفيها ما في اكثر الابحاث السابقة وسابعاً انّ التقليد ايضاً قد يفيد الجزم بل اليقين
ولكن التحقيق انّ هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مراراً فهو امّا مستدلّ او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء
ثمّ انّ الاستدلال بهذه الآيات انّما يناسب مذهب الاشعري امّا الاماميّة والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لانّ
ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله تعالى الّذي لا يمكن الّا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والتفصّي عن ذلك من باب التوجّه على
طريقة الخصم فانّه يكتفى في معرفة الله بالتقليد وبالظنّ فيمكن الزامه بقول الله تعالى وامّا بان يقال انّ ذلك من باب تحقيق اهل
العصمة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحقّ وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم

ذلك المطلب

تلك المطالب من كلامه وكلام ابنائه ويثمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعم فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي صلعم مامورا بالعلم فالامة
اولى ان يجب عليهم من باب التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة فهمه وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه

الدليل الثاني

وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما اتيته به ان واجبا
فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظ ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعم فاتبعوه الى
دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان نظم الاية وملاحظة شان نزولها ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل
عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بانتظار
فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والبا
كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعم للنبي اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب اياك
اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول لعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو
ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يجب
خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث انعقاد

الدليل الثالث

الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا
للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان
الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعم وانها لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي
عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة
المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايض وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي
احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان
التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشرع وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين
للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا واشير
ايض نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوع اما اولا
فان من المشاهد العيان انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او
القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لقاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في
كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب فيما لم يثبت فما

مرعلى الوجوب فلذا لانها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت في الادلة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو من كلام المحقق الطوسي ره في بعض الرسائل المنسوبة اليه وينقل عن فصوله ايضا وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول ح فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الظرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يختص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والطلبة فما يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاتفاق على الحكم بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يتصفوا بها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع من وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو وهم كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل منه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال ان المؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان فيقول كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقول له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي فيقال للكافر من ربك فيقول

سمع حدسوله من التقليد م

الدليل الرابع

فان نفس ... فلت ... اجتهاد ... التقليد ...

الدليل الخامس

الله فيقال من نبيك فيقول محمد ثم يقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون
فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق
ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وجذب الى نفسه مواده
من الالفة والاطاعة له وسكن الى عقائده واطمأن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا
اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمئنان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشئا
عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد
ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا لا يخلو من نوع من التعسف وطبقه على الأخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت
لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعامة اسلامه على هدى من

احتجاج النافين لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته

الله والثاني على متابعة الناس من غير او اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه
وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور وقد ذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل
كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه اهل
يجب اتباع امره لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروض صحته وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي
لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب يثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانه داخل في مطلقه واما لانه
نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على
وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم
بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد
بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض
كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو ممتنع فهذا التقرير
يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا
ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول ولا يثبت ذلك
الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو كان وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى آخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا ومحلا وقد يقرر بالتعدد بان
وجوب النظر في معرفة الله تعالى نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير ايضا
مبني على نفي حكم العقل والثاني اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال وان
كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين
التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة يندفع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد

وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر

الدليل الثاني

الثاني انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة
اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما
في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وهو موضع اصل البحث للاحتراز الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم
القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه
انه فعلهما معا فذهب الى الاول المحقق الطوسي ره في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة وبعض المحققين لانه لا يكفي فيه مجرد
حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال التقية والخوف بشرط
ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما
استيقنته انفسهم كما نطقت به الآيات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله
فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى انه اخر واما الثالث فنقل عن المبتدعة والمحدثين من اصحابنا
وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى
انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان ومضمون كلام اكثر الامامية وقد ورد في الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلى
ما اقتضاه الاطلاق الاخير هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك
جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما
اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب معتقدا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون
وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى
حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي
والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الآخرة
والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب
الكباير اذا اجتنب الكباير فيصير معفوا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقايد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكباير ويأتي بالفرايض
التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي
مقابل كل ايمان كفر فالذي يترتب الحكم بوجوب الاهانة والانزال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفي الايمان بالمعنى هو عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب دون نفي النجاة
هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم
انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار المكلفين وان لم يعتقد بها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا
واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة

يتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا تزيد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اريد من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقائد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اريد ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويزورهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو كان يرضى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لا رادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عندهم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولاب وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وبعض الفاضل الجوادية هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في كلمة عليكم ح اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فلما على المستدل به والذي يختلج في وجه وجها الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من توقف الدولاب عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم الكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الآن وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر وبالمخلوق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى التمسك بيطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ما اصله على طريقة وحدة الوجود التي يتوهمها المتصدون لها استدلالا من الحق لان محققي المتصدين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض متأخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه منزلة ومرتبة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يتوهم ان قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الآثار الى المؤثر كما هو طريقة المحجوبين على الشهود واخرها يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التأويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموه وبالغوا في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها على نسق واحد كما يدل عليه استفهام عدم الكفاية فانه

الدليل الثالث

[margin note, partly legible:] ... عرض ... ان ... بعض ... في المجال ... علم

الى الحق (م)

متعارف في تأكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول فتح معنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول
امير المؤمنين يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلها يحتمل معنيين احدهما ان
الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا للتوجه الى معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
او ان خلقك آباءنا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادي الفكرة صار سببا
لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان تخلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني
ويرجع ماله الى المسلك الاول الوجه الرابع انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج الى اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر

الدليل الرابع

فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر
القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل لمراء حراما وقد يكون فيما لا طائل
تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يروا ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعونا الى دينهم ونحو ذلك
واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا بمعرفته
هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر فيما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلة عظيمة لا يقال ان ذلك انما يرجع
الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية والفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر
في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات انما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الاخر
بابطال دليل الطرف الاخر واما بقيام البرهان على حقيقة احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين
ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المعايب الثابتة في مادة برهانه او صورته و
حصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا

الدليل تم

البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد و
مدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان
القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل
في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان
موسى قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس فاستراح ساعة وراح ونسي هميانا
فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال
موسى الهي هنا صبر وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس
من اجرة مدة اباه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا
عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث

الدليل الخامس

في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقلها ولا بل هو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرات
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار

التي ورد

التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما مرويات اصحاب ائمتنا عليهم السلام في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم عليهم السلام اصحابهم بذلك
مع ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله ورؤية
احواله واخلاقه صلى الله عليه وآله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان ديدنهم تدوين الادلة
والابواب على حسب الكتب لكل امة بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا كذلك مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقايد اللازمة
وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من العبادة والطاعة وان سميته بدعة
بدعة فيمتنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا
يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق
بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل
القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع
او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد
ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب
النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة
فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبت الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف
الآخرين اللهم الا ان يكون المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم
واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود
والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ النظر بنفسه
في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يكون تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر
عندهم يجب عليهم الامر بالمعروف فيأمرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققنا
آنفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم حصر طريق اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم
آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا ثم ان الاشكال امر مقصود من الله تعالى
ولم يكتف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الجزء والبعض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب
استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال واجبار المجتهدين لامرهم بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبه ويتفطن فيجب على
المكلفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر حسب طاقتهم وطريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر
فربما كان المكلف من جهلة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق فهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من
المسائل الكلامية التي هي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا
تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه التميز في هذه
المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك
وهكذا فقس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم

في نفس العقايد ايضا وهذا هو الحد من النكات التي كان يكتفي ثم عن الاعراب بالشهادتين لاجلها لان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا بعرضه الرضا والسخط المفهومات العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو مجردا الاعتقاد على معتقد وسيجيء تمام الكلام

الدليل السادس

السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليده غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور ومع انه يرد عليه احتمال الكذب المجتهد في ان هذا رايه ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب فتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى الفقهاء من باب الامر بالمعروف هم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك ونحو ذلك وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الحال اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى التنبيه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل له نبذة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه واجد للشبهة ومتنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة وح نقول ان كان متبعهم وموافقهم انما هو على علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم واتباعهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين ولئن كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فمقتضى الشرع وان كان مظنونا الا ان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او الطلبة القاصرين من مباحثة علماء اليهود او النصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله

الدليل السابع

ومع تزلزله فكيف يتوجه المنع عن النظر وهذا السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين بصيرة خبيرا والمذهب فيه مشتهر بجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما راوه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من جملة اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق والتعمق بمعرفة الشبهات وطريق دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعملا لحراسة الدين المبين واوفقا ما لانوف الملحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يعتنم دليل على وجوب زيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها

مقتضية

متشتتة متفرقة مبنية على ادلة منها لغة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا
من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا
بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل
هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه و
الشرع عليها نعم قد يصير موجبا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد
فربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين سنة وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عليه في
عباداته الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما
كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقوى واستعد للنظر في هذه
المباحث فالبصيرة النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث
اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنى على اصطلاح خاص عندهم واصل موسس
بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة اقتدار
المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل له سنتان او ثلث سنين في
غاية التسلط فلهذا لا ينبغي القول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن

الدليل الثامن

انا نعلم ان قول النبي ص والامام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة
على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن
ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان
الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه

الدليل التاسع

اولا انها مختصة بحكاية شبهة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم
وثالثا ان ظاهر الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية
الاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفونه
كما هو مقتضى مفهوم الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق
الواقع فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا
من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال مع الاشكال انما ينفع لمن يجوز النظر
والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال
ايضا انما ينفع المناظرة المجتهدة من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما
اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس
بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار المتواتر وكيف يحصل العلم

بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل فقد اكا ملانه العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند
والمكة فانى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس فى الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ثم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام فى اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن التسحر ليس
كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والفصاحة فان عامة العرب بل واخواصهم فى ذلك فول فقد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام
القوم فمن اطلق الكلام وتقييد بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة فى العدل من نفى تكليف الغافل وتكليف
ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح فى الفروع اعنى الاعتماد على الظن الاجمالى وان لم يحصل الجزم
فى نفس الامر ولا الظن الذى يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء بدون اداء لا يمكنه الا
بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل فى حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة
او الامامة لا ينحصر فى ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومهما بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبى او الوصى
فيمكن ان يحصل له الجزم الذى يطمئن به النفس ويزول الخوف بينا بعد جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما تقدم هو ثقة
بمنزلة الاستدلال ولا يعتبر هنا الاطلاق التقليد عليه فان المعيار فى الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند
المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبى ونصب الوصى ثم تذكر له ان الواسطة بين الله
وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب عليه منا بعته ومعصوما او محفوظا من الزلل والخطاء والمكلف مطمئن
بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص فى هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا فى اخلاقه وكذا فى افعاله وكذا فى خلقته وكذا ما
اظهره من الخوارق وذكر له بعضه من الاحوال وقارن بذلك امور وقراين من حال هذا الذى يعتمد عليه انه صادق فى ذلك
وانضم اليه قول عالم اخر مثله وكذا وهكذا فامكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن فى
نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من شكاك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره
مادام باقيا على جزمه فلا من لزوم شئ اخر عليه وهذا الذى يسميه اهل العقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم
وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام فى معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه
قد يمكنه معرفة معرفة ان الدين بعد رسول الله ص منحصر فى فرقتين منهم من جعل الوصى بعد النبى ص بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله
فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال
الشخص الذى اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به
العقل الصريح ولا يلزم فى صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو فلد
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقى فى شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف
يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا لم يكن له
تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم فى كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين
من طريقة الامامية ومخالفيهم منحصر جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم
انفكاكه فى نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر فى خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع
تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفى للاتباع دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه
التى فى تقرير المعصومين فى اعتقاد امامهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان التابعين
عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم

في اعتراض الثاني

في ردّهم على التقليد بنظم الكلام بما مرّ ولا ينحصر طريقه الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد
كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بيّنا فنعم الوفاق وقد يدلّ عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية
الاعتراض الثالث
التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يوجب الخوف فكلا الثالث انه مع هذا
يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفّارا مخلّدين وفيه انّ الظاهر انهم لا يريدون
الاعتراض الرابع
ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر ممّا نقل عن السيّد رّه ذلك و
لا بدّ من تاويله ولعلّنا نشير اليه فيما بعد الرّابع انّ الايمان على قسمين مستقرّ ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
في تفسير قوله تعالى فمستقرّ ومستودع وكلّ من كان ايمانه ماخوذا عن الادلّة اليقينية بل هو ناش عن المظنّة والتقليد
والائمة عم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقّهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لماتوا
مؤمنين وورد انّ ايمانهم يبقى لهم لو تضرّعوا والحّوا في المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز
زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاوّل للآيات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردّوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى انّ الذين ارتدّوا
على ادبارهم بعد ما تبيّن لهم الهدى الشيطان سوّل لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل عن السيّد رّه وجماعة من
اصحابنا الثاني فيقولون انّ الارتداد كاشف عن عدم الا... الحقيقي راسا بكونهم منافقين وتابعين للظن
واوّلوا الآيات بارادة الايمان اللّساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة
في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع
فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك
حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان امّا بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل لعنه واضرابه وقد اشرنا فيه سابقا
وامّا بسبب طروّ الشبهة لعدم كونه جزما في الدين بعنوان حقّ اليقين وقد بيّنا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
يتبع
عادة الّا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمّل الّذي لا يتّبع الايمان بمثله الّا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئنّ به
النفس سيّما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبنيّ على ذلك والاخبار الواردة في المعارين و
المستودعين كلّها شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلّات الفتن فانّ ذلك
من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب انّ مرادهم تعليم ساير المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان
والحاصل انّا قد بيّنا انّ للايمان مراتب ودرجات متعدّدة والناس مختلفون فيها وكلّهم مؤمنون وما ورد في الآيات
والاخبار الدالّة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرّد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على
اشتراط حقّ اليقين في ايمان كلّ الناس فهذه الظواهر كلّها دليل على كفاية مجرّد اطمينان النفس فيها والّا لم يتحقق الزوال
ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون
الاعتراض الخامس
معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتّى يرد انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدلّ عليه
رواية عيسى القمّي الدالّة على امر الامام اوّلا بمجيئه الى الخطّاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس انّ عدم الفرق بين سائر
الاعتراض السادس
المكلّفين في الفهم فيه سدّ باب لانّ اثبات عينية الصفات واثبات التجرّد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح لا يتيسّر
كلّ احد لغموض ادلّتها ونفس مسائلها مع انّا نعلم انّ اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن
امثال ذلك كما يشير اليه حديث دعلب اليماني اقول هو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس

ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة يقولون لهم الحجّة وهم الذين يقسمون بحق علىّ لحبّهم اياه ولا يعرفون حقه و
فضله وهم يدخلون الجنّة فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلّدة الشيعة او مقلّدة اهل السنّة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعرف الائمة ع
الائمة يدخل النار اقول لا بدّ من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصّر ولا يمنع ذلك منه كما اشرنا ثم ان فيهم
هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح
عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث شرطوا
في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنّة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل
عنه فلا يشترط فعليّة التوصّل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحدّ وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين
فهو قول ان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدّمات
الظنّية ونتايجها ضد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل وأورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي والمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت يستلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلّمية المقدمات
في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب
الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون
ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية
المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالّة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف
المنطقيين مصرّح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه
حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى العلم وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا
يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذا الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان ولعاً
لا يدل على النار من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية
الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل
ذلك الدلالات العقلية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما
تصورية والاخرى تصديقية فاستفادة المعنى الموضوع بتصور الشيء الموضوع هو معنى التصور والتصديق بان ذلك
هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبيّنا ان الغرض
من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعاني المفردة نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والناصب لذلك المعنى نظرا الى
قاعدة الاستعمال كما بيّنا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فدلالته مفتقرة الى البرهان على النتيجة ايضا ودلالة عقلية
لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث

انه جعل

انه يحصل من التأمل في كل منهما باعتبار رضا بالمتضمنة فيهما الى مطلوب جزئي ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب
لا يختص باهل النظر ويعرفه العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب جزئي
ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم
الى مبادي تعد تلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين
لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها نفذ منهم يفرون
عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يترقب سقوطه
فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها في النفس هذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدل
بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا فما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل الفرار وادخينا بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب المؤاخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء
متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد ان نقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ
الكلب اذا انحنى الى الارض ليرفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل
من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحقة واليقينية بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس
حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا الخطور بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على
حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بعد التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وبعبر ذلك قسما آخر من الدليل ولعبر ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما
يتوهم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر فقد ظهر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل
الاجمالي ينظر كلام في مثل المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسما
ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا
مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس
مع الفارق لان تاثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون الفعل يحتاج
الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان
وفيه انا لا نمنع كل آثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون شيء وقع في فلاة الجبل او مغارة واضرابهما انها من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما لم نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان
الاحجار البسيطة من خلق العباد نتردد في انه من كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل وثبوته حيث ان التراث للممكن لا
يتضح الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البناء وشخصها اثرا للممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما
يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البناء اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك
ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان تكون اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر

واجب وممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم يرا احد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا تعالى
مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد آثار المكنات فيلحق بها ابدع اصل الكلام
المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك التعرف الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب بعضها اثر الممكن فان
التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان
كثيرا من آثار المكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والخشاش
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم المخلوقة بيد ممكن واثرها بالبديهة وكذا انها على انها اثر ظاهر من كل انها ايضا
الى مؤثر واذا المحوج به عدم ثبوته صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي
يعلم انها من سنخ آثار المكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكيف لا تكون آثار
التي يعلم انها ليست بحسب فطرة المكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث تربعه او بسكون الدولاب بعد تحركه العجوز ان التحرك من العجوز بل هو اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة
الغريبة العجيبة العديمة في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني فكل دقيقة منها يحتاج الى تأثير ومؤثر بخلاف التأثيرات الكثيرة اقرب حصولا في الخارج من حصول
تأثير قليل وثالثا لم يقل احداث المصنوع يدل انه يدل على الصانع بل اعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون
بعض المصنوعات دالا على الصانع وكانه لم يتيسر من جهة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت المحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء صغرى وكبرى وان لم يقف على ترتيبهما وتحريره
والتزام تعلق المنطق وقواعد البرهان العامة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس بنا استفادة المجهولات واستعلامها من
المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذا شيئا من انواع
المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الانواع
وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدنيوية بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك قاطبة
البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب منطقي وعدم علمهم بان علمهم ناشئ عن ذلك ولم يتفق احد منهم في انه كيف حصل لك العلم
مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وبجلة البعير مثال فان مثل حب الرمان فانه قد يطلق
الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب لحب الرمان بخلاف الآخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول اولى
يتحقق في الآخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقط
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجلة ومراد الاعرابي لا الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير

التنبيه الثاني

وقال انه يلهم يعني اذا رأى جلّة البعير من بعرها فيحصل له فورا استنباطا انه جلّة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده انّ وجود جلة البعير يمكن ان يستدلّ به على وجود بعير صدر هذه منه
وانّ هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لا انّ هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الثاني قال المحقق ره في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولانّ النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يأمره بتعلّم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا ينافي
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ انّ الاستدلال واجب على حدة فيلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني انّ الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بيّنا انّ للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الآخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الآخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الآخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضرّ ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضرّ بالعدالة وان كان معاقبا في الآخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول انّ موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني انّ المعتبر
في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده انّ وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج من
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان الامر الديني من الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويميّز
عن سائر الاديان لتأخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان وامّا الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو انّ نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم انّ التوصل الى العلم قد يحصل بشيء آخر
فهو من هذه الجهة يسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما يتوصل به الآن حراما كما اشرنا اليه في
مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فيسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي
الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوب الآخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل انّ اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عينيا اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق انّ المكلف عصى
وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلّى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على تركه لذلك الآن
ويمكن يقال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفسه بتحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدلّ على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل انّ الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم يراحد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان تلك ما فعل مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات مطلقا مما يدفع اصل الكلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ان كثيرا من اثار الممكنات نظرية الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشرات الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم المحوجة الى ممكن واثر بالبديهة وكل انها على انها اثر ظاهر وكذلك انها محتاجة الى مؤثر واذا المحوج الى عدم مؤثر يتصور ومثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذ كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة الدولاب الذي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفي الجملة الاجسام وليس مراد الاعرابي بالبعرة الاستدلال على نفس البعير من حيث انه بعير او يسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان الغرض ليس العجوز بل هو اولى بالدلالة اذ يحقق الامور الممكنة الغريبة العجيبة العظيمة في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور الهينة الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني فكل منهما يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اوجب حصولا في الخارج من تاثير قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المستوحشات الاحلى الصانع ولا تيسر بعضه من جهة بداهة الصدور والذي اوجب الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك انه لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو نظري ضمني وبرهان لم يقع على ترتيب صريح والزام تعلق المنطق وقواعد البرهان العامة العوام مما ينادي بفساد ما ادعيته وليس بيننا استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الاحال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والمكنية والتخييل والترشيح والتجريد وكذا شيئا من وجوه المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والنشر ورد الفايتين وبحو ذلك وياتي بكلام مشتمل على جميع قواعد هذه الفنون واحتاج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الفنون وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد معهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمجملة البعير ومجملة البعير طالقان مثل حب البراهين فانه قد يطلق الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل عن رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب لك الرمان بخلاف الاخر وفي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول ينتج في الاخر مقصود بالدلالة لزوم مراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال المجملة ومراد الاعرابي الانتقال من المجملة الى البعير لا من جملة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جملة البعير بالمعنى العلمي الى كبير

فاطبتر ع

وقال انه يكفي يعني اذا رأى جلة البعير من بعرها فيحصل له فورا استيناسا انه جلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت هذه منه
وان هذه الجلة لم يتحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الشاك قال المحقق ره في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا يلائم
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر
في العدالة الايمان الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج من
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويعرف
حقيته من بين الاديان لتأخر الامر بالعلم عن بيان الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى الحق قد يحصل بشيء اخر
فهو من هذه الجهة يسقط عن المكلف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما يتوصل به الان حراما كما اشرنا اليه في
مباحث الامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فيسقط اعتبار وجوب النظر للتوصل
الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوب الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى
وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب
ولكن قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفسه تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

راي الشيخ الثاني

الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي دين الاسلام فخطاب لكل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الاديان بالنسبة الى الدين الحق فيه فقوله يجب الاجتهاد في اصول الدين معمم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غاية ما يؤول الى ما هو الحق المطلق وقولهم يجب العلم باصول الدين مختص باصول الاسلام وكذا كل دين يعتقد في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معفو عنه مختص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول ان تارك هذا الواجب يكفيه ما ترك الكبائر ولذا اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غيرها نوعي والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالقاصر من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي ينبغي العدة تمام ما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفة المفتي والمستفتي فانه بعد ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم على ذلك واورد على ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه فقال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا وذلك لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على هذا القول ذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الآحاد فقال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصول معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج فذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يتوهم من الاخرين ويمكن دعوى ان الشيخ لا يلتزم بذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع خطأ مقلدة اهل الحق يوجب عدم استلزام الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين

اختلفوا غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير أهل الحق كما أشار إليه الشيخ في آخر كلامه
الأول لمقلدة أهل الحق وإن كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في مقلدة الأخباري لأنهم
بالعزم والفعل الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فإن جعل الدليل الدال على الإسلام فعل الأخباري فمقلدة أهل الحق
اختاروا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار إلا من جهة حسن ظنهم بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاختيار
مشترك بين الفريقين فإذا جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الأغيار موجبا للخلود في النار إذ الفريقان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال إما يبقيان على الاطمئنان السابق او يزول فان بقيا فمنشأ بقاء كل منهما على الحال
السابق في الأول وهو بقاء الاطمئنان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء
بأمر دينهما متساويان بأنه يتم والإصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع أنه لا يخرج إصابته بسبب التزلزل والقول بأن الكفر هو
الموجب لدخول النار لا عدم الإسلام وغاية الأمر هنا عدم الإسلام في جانب المقلد المحق غير وجيه لأنا مع قطع النظر من أن الكفر
هو عدم الإسلام لا أمر وجودي كما ذكره الأكثر نقول إن الكفر في جانب الفريق الآخر أيضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الإسلام
وعدم الكفر وإن أراد الشيخ ره أنه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الأحكام الوضعية التي لا دخل لها للثواب والعقاب
فهو مع أنه خلاف ظاهر كلامه لا يصح أيضا إذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث
أن ما ذكره من تقرير الأئمة والعلماء إياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فإن كان مراده من وجوب الاستدلال
السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وإن أراد الوجوب المصطلح فلا شك
أن ترك الواجب مما يجب النهي عنه من الأئمة والعلماء وإن كان المكلف جاهلا وغافلا لأن فائدة البعثة والإمام والعالم
هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم إلا بالإبلاغ فكيف يسكت الأئمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن
والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه ره عن نفسه من لزوم الإغراء بالجهل أيضا الرابع أن إجماعهم على عدم قطع الموالاة
بل وقبول الشهادة لا يدل على أن ترك هذا الواجب غير مضر لعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمئنان الحاصل منه
سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم أنهم يعلمون الأدلة الإجمالية الممكنة حصولها لأغلب الناس كما مر في حكاية العجوز و
الأعرابي وهناك وجوه أخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الإجماع على أن القبول من
جهة العفو والوضع مثل أن القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة أو بقرائن شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن أو من جهة خوف
أو تقية أو نحو ذلك ولا حجة فيما نقله إلا إذا ثبت بإجماع وأنى له بإثباته الخامس أن ما ذكره من وضع الخطاب لا بد أن
يختص بالعدول التاركين للكبائر وإلا فلا معنى للوضع ويرجع إلى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فإطلاق القول بالوضع محل نظر وأما المحقق ره ففي كلامه إشارة إلى الميل إلى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا
ذكرها وأن الاستدلال الإجمالي المذكور في كلامه غير صحيح فإن حكم النبي ص بإسلام الأعرابي وعدم إلزامه بالاستدلال يدل على
عدم وجوب الاستدلال لا على العفو لأنه ربما كان ذلك لأجل معرفته من حال الرائي بأنه كان من الدليل إما من جهة عقله أو
من ملاحظة معجزاته أو غير ذلك وأيضا قد بينا سابقا أن الحكم بالإسلام له معنيان أحدهما لا يتوقف على الإذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لأجل دخوله في زمرة المسلمين أو لأجل استمالته بما يرونه تنبيهه وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه
المصالح وحاصل تفصيل أحوال المكلفين أن الجاهل والغافل رأسا أو في كيفية الأخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق بين المحق
وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدلية والآيات والأخبار وقد بينا سابقا وذكرنا أن الأحكام الثابتة للكفار في الدنيا
لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لأمر الله فلعله يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوفق

حال مع ذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لابتناء عذابهم في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق
كلام العلامة وغيره من العلماء لا يأبى عن الحمل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي او تجاوز عنه او لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف
هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف في الذكر ان بلغ
عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة
وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك
اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو بعد الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق
بتعجيل الحجر لنقصان عقولهن فعلهن لعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر هوى واللهو اليق ايضا
واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل الشدة في امر المعاش من زمن يتحمل لهم فيه التجارب
وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعداد
المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما
غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال
مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد
عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بعد ترك الاصرار
والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل
معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يقول من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين ثم يبقى الاشكال
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعذابه لعدم تحصيله الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكن يجري
في سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي
الآخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في
الدنيا والآخرة وكذا هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الآخرة ومنه
يظهر حكم الظان واما القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود
من الاطمئنان بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والجدل
وغيرهما وهو مقتضى اطلاق الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجى في الآخرة واما المقلد الجازم
في الباطل من دون ظهور الحق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجى في الآخرة لعدم اتمام الحجة وكذلك
الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلد فينبغي ملاحظتها ولاحظ ما قدمنا
في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهد فالمشهور ان المصيب

البحث الثالث

في العقليات واحد والآخر مخطئ آثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسيأتي في القانون الآتي ان شاء الله تعالى الثالث
المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب لذاته المستجمع لجميع الكمالات
المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم القادر المنزه عن الشركاء والاحتياج وفعل
القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به ولذلك جعلوه احد الاصول

الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظ انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في
تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا ولم يعلم التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط
والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار الآحاد
ثم ان المعاد الذي جعلوه احد الاصول الخمسة يكون اعتقاده فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في
الجملة كما هو الظ الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احد الاصول الخمسة
بالاستقلال ايض ولكن لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان
بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص
الكلام بنبينا ص وائمتنا ع فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبوة والوصية مثل كونهم معصومين وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين
وكذلك عصمة الائمة ع وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظ ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج
غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص
كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لعدم
الوصي ونحوه لكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التأمل
في ذلك يظهر حال زماننا ايض بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان
الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تع وصفات النبي ص وصفات الامام ع وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة
ويظهر له الحق نعم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة
اذ الدليل على حقية النبوة وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا
كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع السالكون على ظاهر
النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا
لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو تكذيب النبي ص لانه ينكر ما
يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان هذا الشيء مما يعرفه كل احد دخل في
الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان
القطع والاخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء
الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على اشكال
مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية

فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول صلى الله عليه وآله وينكره وهذا العلم اما
يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا يبعد ان يكون
الحدس قطعيا لكن لا يبادر بتكفير مسلم مهما امكن مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه عروض
الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون المسألة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من
عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الآحاد والمسائل التي
لو كان الشبه بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب العالم المثالي المرئي في حال الرؤيا
كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه
والتقريب للافهام القاصرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن
بسبب تلك كرها للاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث
العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو من المزلة العظمى
والمتالة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادّاهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في
الآخرة بدليلنا اما عدم التعذيب في الآخرة فللزوم الظلم على الله كما بيّناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب
احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن
ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام العقد المسلّم من الشارع ايضا واما خصوصياته فالحكم بكفر منكرها
انما هو من جهة استلزامه لانكار النبوة بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه
بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث
التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي ص مع علمه بانه قاله
فالحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من
اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما
علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كاملا وعلى ذلك ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك
الامر في فهم ضروريات الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما ان تحصل
بتواتر الاخبار الى ان يحصل البديهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني
كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا
بوجوب صلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من
سلفهم وهكذا الى زمان النبي ص على شرائط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر
فكما ان الاعمال قد يصير ضروريا فقد يحصل العقائد ايضا ضروريا فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان
بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون بها ما يفهمونه من ظواهرها فاذا ضممنا هذا الى الظواهر
الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ص فمن قال انه لا حيوة
بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي ص فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول

انكر

ان كل ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا
كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك ايضا الا انهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه والتمثيل
كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجية فيه لوجهين الاول ان الحجية في فهم الكلام هو مقتضى
مقام المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على مقام الكافة وحملة الآيات والاخبار
جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلوه الى الطبقة الاخرى من غير تنبيه لذلك منها ملتفت
اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجية انما هو فهم حاملي تلك الآيات والاخبار الينا قطعا
والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه
منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار نحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من
هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما
ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هو افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب
القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على
ما اوردناه وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشريعة بحمل كلامه ولم يتفطنوا
لذلك منهم مفتريه على الشريعة فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا واراد ذلك
فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن
ظاهرها لكونها مخالفة للظلم والتجسيم قطعا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا
برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز
العدول عنه بما يوهمه احتمال العقل وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية
القوة ما لم يبلغ حد اليقين والتكلم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك وذلك لان
كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان
حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما
فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا
يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونها ظواهر فانت
ايضا على ظن من دعواك قلت ان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل والاجماع
المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الشريعة بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة
والحج وغيرها فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار
العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما انضمت الاخبار
والآيات الواردة فيها فيما بين منها هذه الاعمال وعاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبار
عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماع
بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منهم بطريقتهم الى منكري الشرائع واتباع حكماء يونان وامثالهم فالمنصف
المتامل لهذه الاخبار الطريقة وارباب المخالفة لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك تطفل

ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي

فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من خلاف اصول الدين اما من باب ما يؤل الى انكار احد الاصول بالذات كما

مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبوة عالما بانه من النبوة والاول مع التقصير يستلزم للكفر في الدنيا

والعذاب في الآخرة وبدون التقصير يستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا

يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا تبادر بحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام منه حتى يظهر لك الامر

ولا تختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن

ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويبني ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا شبهة

على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك يجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر لا مثل

مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبوة فهو منكر للنبوة ولا يمكن

ان يتوهم مثل ما يتوهم في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حال الرجل

اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكون فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يضرنا الآن جزئيات على ان

وحه واجماعهم المستفاد من كلماتهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر

كما هو المتيقن فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتيب الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال

هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الامر يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حال الرجل بالخصوص منهم او لا بد من العلم بالحال

بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقوف على الاصل ونفي العسر والحرج ودرء

الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا اردنا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما يتعلق

لئلا يفوتنا فوائده وعوائده ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين

كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهذا ينبغي التنبيه عليها

وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو ادعى الشيعة وجوب مسح الرجلين

ضروريا عن النبوة فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف غيرهم فتامل **فائدة** اختلف العلماء في ان كل مجتهد

مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات فقال مختلف في مقدمة الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا

ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد عنادا

وخالف في ذلك الجاحظ فقال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر في الغرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب فان

اراد انه مطابق للواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان

اراد ان تكليفه على الظن بمعنى ان المكلف في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم وقيل التكلم ان مراد المخالف هنا من الاصول

وعدم المخالفة انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل المجبرة والعدلية والقائل بالرؤية وعدمها والقائل بخلق الافعال وتصويب المصوبة

والتخطئة الى غير ذلك اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم من ذلك ما ذكرنا من الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة

بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسألة وان غير المقصر لا اثم عليه وان خالف الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار

عليه لو اخطأه الاسلام احتج الجمهور بان الشارع كلفنا فيها بالعلم ونصب عليه دليلا قاطعا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه

منع التكليف بالعلم مطلقا اذ لا بد من اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي علم الجزم الذي يطلق عليه القطع ولازم قول من قال

يكفي بالظن كالمحقق الطوسي وجماعة ان يكفي في حصول الاسلام ابتداء النظر الى المؤلفة ومن لعب الاخرة وان لم يكن الا كتفاء

جعنى

جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان جعل العقاب في التكليف هو زوال الخوف في عدم احتمال البطلان فتساوي فيه
الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم
مع تساويهما في الرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الآخرة ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا ان البرهان العقلي ويمكن دفع
هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر ليس بعيدا
من الصواب بل هي دعوى معينة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة
في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذا ما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد في مسألة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن
ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب آثاره في الدنيا فلا اثم الآثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالدعوى اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد
بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة الاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والجهال والكفار والمحاربين ايهم في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا
ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجج والبراهين واعلاء السيف والسنان ولنغلبن عليهم جند انا سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا او لنكلن لهم هدايتنا جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها
مع ما هدوا اليها فلا دلالة لنفي الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن مسألة نبوة نبينا ص بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان يقال الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا اثبات نبوة موسى وعيسى
بنبوة محمد ص مع ان كلمة جاهد ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة
واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابرهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع
رسول الله ص لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات وقدم العالم
والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسألة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه فلابد للمتكلمين في هذه المسألة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المختلفين فيه
كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو
مقصر آثم فلابد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما آثمون مقصرون وبالعكس وهو بعيد
هذا البحث في الفروع وهكذا انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن
جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال
الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وغافل منهما
والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب غير
المقصر منهم في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما

ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل لهم بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف به الا وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ عن سوء الاختيار الحاصل هيهنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب منها واحد جزما لكنهم وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهد ليس بجيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفة من جهة العقل او المعاند المقصر ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق غير المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفروعات الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطي غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الآخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطا بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله عند هم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطاء فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ ره بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فالجمهور منهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها انظومية بلا طائل والحق ما ذهب

الیه اصحابنا ونذکر من الادلة علیه ما هو اقرب الی الصواب هو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفیض
من اصحابنا وشیوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غیر نکیر والقول بان مرادهم خطاؤهم فی الاجتهاد والتقصیر
او لانهم لم یکونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآیات الدالة علی ثبوت حکم خاص لکل شیء فی نفس الامر مثل قوله
تع ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک الآیات الثلث وما فرطنا فی الکتاب من شیء ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین
فان حکم الشیء قبل الاجتهاد مما یحتاج الیه فلا بد من بیانه فی الکتاب والسنة وما ورد عن النبی ص انه قال اذا اجتهد الحاکم
فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال بعض الاصحاب هذا وان کان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول
ولم یجعله رادا والاخبار الدالة علی ان لله فی کل واقعة حکما حتی ارش الخدش ولا یبعد تواترها وخصوص قول امیر
المؤمنین ع فی نهج البلاغة فی ذم اختلاف العلماء فی الفتیا قال ع ترد علی احدهم القضیة فی حکم من الاحکام فیحکم فیها برایه
ثم ترد تلک القضیة بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلاف قوله ثم یجتمع القضاة بذلک عند الامام الذی استقضاهم فیصوب آراءهم
جمیعا والههم واحد ونبیهم واحد وکتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام
انزل الله دینا ناقصا فاستعان بهم علی اتمامه ام کانوا شرکاء له فلهم ان یقولوا وعلیه ان یرضی ام انزل الله دینا تاما
فقصر الرسول ص عن تبلیغه وادائه والله سبحانه یقول ما فرطنا فی الکتاب من شیء وفیه تبیان لکل شیء الی آخر ما ذکره ع
ثم ان وجه الجمع بین ما ذکره وما نستعمله فی امثال هذا الزمان هو ان کلامه ع علی العاملین بالقیاس والرای لا
بالکتاب والسنة والی هذا یشیر آخر کلام الشیخ ره فی العدة ویقیده ما نقله من الذهب عن مشایخ الامامیة ان مراده
انه لا یجوز التعدد فی حکم الله الواقعی وان امکن علی الظن بالنسبة الی المعذورین فی زمان الحیرة والاضطرار او بسبب الغفلة
فی فهم السنة والکتاب فی زمان الحضور ایضا فان المختلفین المجتهدین بسبب تفاوت الافهام یسند کل منهم الحکم الی الله ورسوله
لا الی الرای والقیاس وان الخطاء فی ذلک معذور وقد ذکرنا فی مباحث اخبار الآحاد والکلام علی حجیة ظن المجتهد بعض
ما یوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد یستدل علی التخطئة بلزوم بطلان التصویب من صحته لان القائلین بالتخطئة یقولون
التصویب علی التصویب فهذا الاجتهاد صحیح فیکون التصویب باطلا وهو توهم لان الکلام فی الفروع والتصویب فی
اصول الفقه والکلام وقد مر نظیره فی التجزی وغیره ثم ان الشهید الثانی ره ذکر فی التمهید للمسئلة فروعا وتبعه
فی بعضها غیره مثل المحقق البهائی ره منها ان المجتهد فی القبلة اذا ظهر خطاؤه هل یجب علیه القضاء ام لا والتحقیق
عندنا وجوب الاعادة ان علم فی الوقت لا فی خارجه مطلقا ولنا قول آخر ان المستدبر یعیده مطلقا وهذا کله مبنی علی ان
المجتهد قد لا یکون مصیبا ومنها لو صلی خلف من لا یری وجوب السورة او التسلیم ونحو ذلک ولم یفعله او فعله علی
الاستحباب حیث یعتبر الوجه فی صحة الاقتداء به قولان مرتبان وینبغی علی القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انتفاء
المجتهد حکم مجتهد آخر یخالفه فی ماخذ الحکم وفی جوازه ایضا وجهان مرتبان اقول وعندی فی هذه التفریعات تامل
فان القضاء والاعادة انما یثبتان بفرض جدید کما حققناه فی محله وسقوطها لا یدل علی کون ما وقع علی خلاف الحق
صوابا بل قد یکون لعله دلیل آخر بعد الوقت لا امتثالا واجزاء ما کان حکم الله الظاهری فی حقه فلا اعادة تدل علی التخطئة
ولا عدمها علی التصویب اذ لا منافاة لکون الخطاء فی القبلة یوجب القضاء مع کون الصلوة مع الخطاء فیهما صوابا ولا یستلزم
القول بالتصویب لصحة الاقتداء بمن یخالفه فی الرای ثم ان الواجب علی الماموم ان یقتدی بصلوة صحیحة عنده لا صحیحة عند
غیره ویلزم علی هذا ان یجوز لمن یری وجوب فری الاوداج الاربعة فی الذبیحة اکل الذبیحة التی قطع حلقومها فقط من یری حلیتها
بذلک ویجوز للمجتهد المقلد لمجتهد آخر یخالفه فیقلده عموما البتة معنا انفاذ الحکم الخاص المخالف لرایه وجواز انفاذ الحکم

ونهیهم نه ا

عن نه ل

الحاصل المخالف لو ابرم والكلام في اقتضاء الفضلاء السابق عنه بما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لعله لما ذكرنا
قال صاحب المعالم في آخر البحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل **فائدة** يتوقف الاجتهاد وكماله
على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب اي الصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان
يعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة ويعرف بهيئاتها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب
اللغة كالمستمعين للخطابات الحاضرين مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال او ممارسة كلامهم بحيث يحصل
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة
مراد النبي والائمة بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم
عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب بل من ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة
نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما
يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه
على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه يجوز العمل بما فهمه وكذا ربما يحصل التوبة
الايمان لا يبطل ما فهمه فيها بل كان ما فهمه فيها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني فهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم
بالمعارف الخمس مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر واريد خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا
قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون
الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات ضروريا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما
عرض الذهن معرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما ان فيه يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط
والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم ومما يتوهم من ان المنطق لو كان نافعا ما اخطأ اهله لما اخطأ المنطقي في
الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطأ في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطأ في الاغلب السادس معرفة اصول
الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا يمكن ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك
الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف التي مما لا ينفك عنه الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والاوامر والامر ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم قطعا فلا يصغى اليه وقد اشرنا اليه
سابقا وقد يتوقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ما يقال ان الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة
او ازيد ولا نعلم انا عرفنا ثم معرفتنا بل نعلم تغير اصطلاحنا في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما
علمنا ثم او اصطلاحهم وقد لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفهم بخصوصه او نشك في التغيير فنحتاج الى معرفة
ان الحكم كان على وفق عرفهم وعرف اهل زماننا وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف

لايستلزم

لا يستلزم كونها غالبين يحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الله او عرف مانه فتارة نتمسك بالتبادر وامارات الحقيقة من عرفنا
او في اللغة ثم نضم اليها اصالة عدم النقل والتعدد فنثبت عرف الله واخرى نتمسك باستقراء كلام الله وتتبع موارد استعمال الحكيم
ثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم فانه على وجه هو الاعتماد على
الفهم العرفي كما هو ما استند اليه من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا
ثبت بالاجماع والاخبار ان منها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل
صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في
الاخبار والكتاب مع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم التساقط مع امكان العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلالات الكثيرة
والاختلافات العظيمة المحتاجة الى التفقه والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة
المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل
زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في
الوقائع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف
يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني فان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك
في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل او غيره
والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسألة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير
ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل وعموم اخر خلافه واتفق
اجتماع العامين في فرد كالصلاة في الدار المغصوبة فحكمها ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل
ما لو امر الله بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما
لو امر الله بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الله هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمة
ايضا بان يكون هناك ايجابان شرعيان متعددان ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدماته
ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدماته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد على من
احتاج الى هذا العلم شكوكا واهية لا ينبغي ان تقع على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم
يطلع عليها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان
قدماءنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا ايضا يتبعون مذهب ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم
على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا بان ما
ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم ممنوع وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوينهم العلم لا يدل على عدم
وجوده راسا ولعلك قد سمعت ما روي ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وناسبه ...

مثلا ان نقول ان قبل ذلك العلم لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود
ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجود جملة
وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغيير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك على
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا
مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل
افعلوا فما وجه الوجوب فقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب من باب القلب بانه تعالى قال في
الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب يستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط
في حكاية قول ابرهيم ع بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم
ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان هذا النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مناقضة ابن الزبعرى مع
النبي ص معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة
من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف
عن رأي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا انه كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر
من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني ره في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع ومنع الصلوة
في الدار المغصوبة كما اشار اليه العلامة المجلسي ره في البحار وكذا كل مسئلة ادعي اجماع الامامية عليه ومثل مسئلة دلالة الامر على
الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي و
الاثبات ان يتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة
قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا من سقط الكلام وان قلت كانوا قائلين
بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون
في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل
عليها وذهبت بالحوادث كتب الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها لسبب كذلك ووضوحها مع ان الحكمة قد كانت تقتضي القاء العلوم
تدريجا كما هو الديدن والدأب في الفروع اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور الغير المتناهية دفعة وكذا تعليمها يتفاوت بتفاوت
احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان فقد تقتضي المصلحة ان يظهروا ما لم يظهروه في الآن الاول وقد تقتضي المصلحة ذكر بعض
دون بعض وكذا قد تقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوا اولا ثم يفصلوه وقد تقتضي الاجمال دواما الى التفصيل على
انهم لا يمكن تحصيله الا الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين
مع ان الاسلام امور كثيرة اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما
يستلزمه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور
القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول تتضمن امورا كثيرة من صفات النبوة وعصمته وصدقه وحقية ما جاء
به واخبر به وما قد يجوز عليه وما يمتنع من السهو والغفلة وغيرها ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الاول
فلا مانع من اقتضاء المصلحة تأخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في غنى عما يحتاجون اليه ويستغنون عن
التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان من ابده مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حجية

بجملتها وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة العقلاء في سائر العلوم حيث ترى اهلها يوما فيوما يجدد
تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام
المتلقاة من الشارع المتداولة في ايام حاملي الاخبار والسنتهم ومعاصريهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في
كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد ذلك فينبغي النظر
في كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة
كيف يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذا كتاب القضاء اكثر مسائلها متشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من
هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة
ان صلوته صحيحة ام باطلة وعموما الامر بالصلوة يقتضي الصحة وعموما النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي
للبطلان او موافقة الامر مقتضي للصحة فوقع التعارض بين مقتضي الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن
له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته
ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء
كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضره او
ابتلاء الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فقد دليل اخر عن الاحكام الثلثة الباقية
وفقد النص المشتمل على احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او تركه
عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وترك مثل هذا الفعل توقف كما ان عدم الافتاء توقف بالجملة فنحن بتركنا متشابهاته لا نحتاج الى العلوم
المثبتة المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ فيها فنقول ان الصلوة في الدار الغصبية
مما لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها ضرورية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف هو بنفسه صار سببا
له قلت ما نقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والعمل بالمسلم من جواز ما ذكرنا انما هو ما التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية والى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققنا
لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصول فهو ايضا
لا بد منه في المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من
اخبار الآحاد ومن اين جاز لنا العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد مسئلة اصولية فمن جوز ذلك

العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا فى محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض انه من المسائل الاصولية المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار او الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهى ومع هذا يذكر مثل هذا الكلام فى هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون فى عدم جواز اجتماع الامر والنهى او جوازه ودلالة الامر بالشىء على بطلان ضده وما من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع فى هذه المسائل مع كونها اجتهادية ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعى القطع فى المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهى لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا فى المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل فى نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم فى بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشىء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد حكم بعضهم بكون حكم منه ولا يحكم بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر فى الكلام على الاجتهاد فى اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فنسميتك ذلك ظنا وما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اى جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك فى مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد انشاء الله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهى فالحكم عليه بوجوب التقليد للمتقى عنه بجهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له فى التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم سلطان على رعيته وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان السلطان امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهى وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهى من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول تشحيذا هذه وجوب العمل بالاوامر والنواهى علينا مع تجويز عدم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء فى حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد فى الاخبار امر الشارع لا غيره ومنتهى ما بينا لا الخاصة وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونها امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربى لم يفهم عن هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له ثم وفهم مراديهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثال المذكور فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فيه فلا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بينه من القواعد المتعارفة الى من يتوقف فهم مطلبها وان لم يتدونا ما على التفصيل ولم ينضبطا ما على الانفراد مع ان لنا ان نمشى مثالك فى انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهده اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل انتفاء التقييد النفس الامرى او من هو

الفرقين

التنبيه الثاني

عند المالك ومن هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا
نقله الثقة بعد نقله النهي فهل هو على كلا معنى هذا الرجل ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك
من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه العمل على مراد المالك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ونفي
العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فليس مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب
عما ذكره من قوله ويتبين له المخلص عند تعارض الخطابات بان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضر بك وان كان
الاخبار فمقبول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى بعض تلك الاخبار

الشك الثالث

دوري وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال
وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا
لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فتاويكم انما هو من جهة رخصة التخيير واعرضنا عما يرد على ذلك فما
تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قواعد
الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على
فهمنا قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة

السابع مما يتوقف عليه تحصيل ملكة الاجتهاد

شكوكهم ومنها تعرف حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن والكتب الاستدلالية بحيث يتمكن
منها حين يريد ومن جعلها خمسمائة عندهم وبعض الروايات الواردة على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصنفه امثال
واحداثهم او ارباعا فيهم ثم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها

الثامن

كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام
على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده

التاسع

من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواضع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان
العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة بها كما اشرنا اليه فيما
شروط العمل به او ان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبيان
ذلك بتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي
امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل وكذا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا
ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع انه مما ورد في

الشك الاول

الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل مقبولة الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وقد اوردوا هنا شكوكا الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع اقول دعوى
قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال
معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا الثاني انا
نقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتلقاة

فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاصدقية ونحوها قطعا سواء كان [illegible] كتب الكتب والحواشي او غيره
فلا يثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مما [illegible] عليه الدليل فان وجد
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها [illegible] جملة المقطوع به [illegible]
القطعية والتي لك تعيين ما هو قطعي من بين ذلك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها انما تشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية
والافقهية ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي
سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز تصديق
التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية معتبرة
لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اصدقية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا
يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة معارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت
ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا منها
منها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي
كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع
من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من رواية امثال هذا الراوي
يعني انه عرف من خارج من تقلبه الرواية واحتياطه مثل تردده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك اظن انه قال
كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية لا يرضى بالافتراء بالامام ولعمري هل هذا
الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية
خبره بما يروي فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال لانك عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس
معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بالامام كيف يحصل القطع به بملاحظة
رواية التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله
متواترا عند مثل الصدوق فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عن غير معتمد
نسخة اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء
بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا
ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل
الصدوق في غير غريزة وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يدلس المدلس الماهر لترويج الباطل ويرائي
من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في زماننا في غاية
البعد نعم يمكن حصوله للمشافهة الحاضر المجالس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد
المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد سيما مع ادعاء وفوره سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكر
ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير
منه وسابعا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال
الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر
الاصل منه وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق ومثله لا ينفعنا ولا يحصل لنا الا الظن بالصدق

لا معرفة حال الراوي وهل هو ثقة

الى غير ذلك

الى غير ذلك من الابحاث التي اوردناها عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد وجه المقام بذكر انه تحصيل العلم
العادي من القرينة التي ذكرها المصنف بصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق في الثبه وهو غريب فانه اعلم ان بعض الاخبار
وتعبير قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما
استند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل
بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي
اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد
ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة
ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمئنان يجوز
العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول ـــ هذا نظر موقوف
بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض وردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا والاواني الموضوعة في البيت لو غبنا عنها بعد ساعة علماء عالمين
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا اللذين جرى العادة بعدمهما
فلا يحتمل نقيض تلك العلم في زمان النبي الذي هو صاحب المعجزتين وكما تخرق تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك
في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بتدبير بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك
انما هو ظن متاخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا
النقض منقول عن العلامة ره في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل
النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم
بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات ذهبا ام لا والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاؤه فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي
امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع
بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في
المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤوفة في نفس الامر واشتبه
عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ـــ ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال علمنا
بذلك والاعتقاد [illegible] وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل
خلافه في نظرنا وفي نفس الامر ايضا في ان حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم [illegible] بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه يقع وقت اخر بل الظاهر ان مراد العلامة ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم
لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لمقدورية خرق العادة
فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك
والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو ابنية واشجار وانهار يتردد

البيت في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه حرق هذا البستان
وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن
من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع
مثل ذلك في قريب من زماننا كما سمعناه وانا اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته
وقلت له الا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك
ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بحيث لو لم يتأمل لما يحصل له
بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد
والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في
العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب
الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالتنبيه الى
حال التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت
الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا
يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في
الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد
من تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي يقع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار
وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن
ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعوته من عالم منصف والعقول
ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة الثقة المشافهة الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان
واما دعوته في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات
والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف الكتب
في الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التصانيف الكتاب
ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا غير في غاية البعد فضلا
عن تيقن الاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول بالتنبيه والتفطن لاحتمال
الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاختلالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها اعتضاد
بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني هو
في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل يعمل او رواية مع تمكنه من استعلام حال تلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام
بطريق القطع منهم ع وفيه ان الظاهر اراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق
ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون التأليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون
الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم

القرينة الثانية

القرينة الثالثة

بحجيته

بجوزه كما اشرنا اليه في محله وثالثاً انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكذب وكيف كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الحجة ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعاً انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ثم ولو سلم
امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن
عنده وهو اول الكلام وخامساً ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا
يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد تثبت بالضرورة وقد تثبت بالنظر وقد يكون بهذا التتبع ارباب
الكتب المؤلفة للارشاد بل هيئته ممنوع وسادساً ان كون الاصل قطعياً لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول
الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق في مثل ما ذكر قطع بانه سلمنا
لكنه ذكر القطع عنده ولا يدل على انه قطعي في نفس الامر وايضاً كون الاصل معتمداً من المسائل المختلف فيها وكونه معتمداً
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمداً في نفس الامر وتحقيق كونه معتمداً او غير معتمد ايضاً يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولاً ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانياً ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم
بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيراً ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون
وهؤلاء الاقلون وثالثاً ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتأخرين لا يدل على
القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما قطع اتصاله بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع
بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعاً ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصاً عند
المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضاً فان بعضهم ذكر
مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب جعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال
وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامساً
انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل ثم يرد عليه انه كيف
ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولاً بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل
غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى
على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه وقد يشهد به ما رواه من الصلاة
عليه السلام في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه قال اين تذهب انما قلت ان الله يتم الفرائض بالنوافل
وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي ممن قال الامام ثم فيهم انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم
دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولاً ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال لانه هل هو منهم
اولاً وثانياً ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العلم بقطعية اخبارهم وثالثاً على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرتم لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع
عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذا الامر في المتابعة لا يوجب قطعية ما يرويه غاية الامر انه يفيد وجوب

ومعرفة حال الرجال م

القرينة السادسة

العمل بقبولهم وابن هو من قطعية ما يرونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي ونحو كتابي الشيخ لاجماع شهادتهم على
صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا للسائل تصنيفه
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون
بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا بد لتصحيح هؤلاء الاحاديث على ان
يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم و
يشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا
لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون
ذلك فضلا عن ان يصفون بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر
الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق فانه يريد من
الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد ولذا كان يرى توثيق
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث
عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل

القرينة السابعة

راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان يعتمد لاجل الوثوق
بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في
مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان
ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب
الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها
ظنية عنده وكذا كتاب الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو
ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات
الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما
من المتاخرين واما ما نقل من العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين اني تصفحت كتاب العدة ولم
ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعدما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة
الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمد
ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما
علم انه من غيرهم ثم لاجل تقية او صدر من غير البيان والتفصيل ويميز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعد
الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل
لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون الرجوع الى
الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما

وان كان غيرها من الكذابين المشهورين بالكذب وورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء او المجاهيل
ممنوع وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم
عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر
الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فقد يوجب صحة السند
فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب
والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان ومع ملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه
فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان
الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان
من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد
ملاحظة حال السيد رحمه الله وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن المفيدة للقطع
عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأه الهواء او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في
الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشيا من الكتاب او الحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق
ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يمكن انكاره والسيد رحمه الله وابن ادريس وامثالهما انما كانوا
يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما
ولم يظهر من المشكك ازيد من ذلك ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل
به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم
وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة
ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن
بعد الاستفراغ مما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل من
ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل
معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما الا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي تماما
على التصحيح انما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض
متاخري الاصحاب في رد الاخبار الغير الصحيحة ولو بسبب نفي اشتراك وبسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل
مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران والحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في
اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المتعارض فالصحة من جملة
تلك الاسباب الا انها تعتبر لاجل الظن لا التعبد وفي تتمة كلام المجيب هنا اشارة الى ان يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث
الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا
ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر في مقام الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها
لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة الذي في
معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح

لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم ولا سيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدّم عليهم مع جهالة
الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمنا في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل
ونقول هنا ايضا مضافا الى ما ترى انّه لا ريب في حصول الظنّ بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الفقه على الظنّ فهذا الظنّ من جملة
اما رأيته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها انّ بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى
بالواحد ولا نعلم مذهب المعدّلين في ذلك مع انّ تعديل اغلبهم مبنيّ على تعديل من تقدّمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا
ووجه انّ ذلك لا يضرّ من قال بانّ التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلّم كونه من باب الشهادة
فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمنا في مباحث الاخبار وفي اصل التعديل وما ذكرناه ههنا في الاوامر الاول وثالثها انّ كثيرا من
الرواة من كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدّون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان
صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا انّه من
يحكم بالصحة لعلّه علم بتاريخ صدوره او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيّد
الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها انّ العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها
بالشهادة والخبر لانّ حجيتهما منوطة بالحسّ وفيه منع اختصاص حجية الشهادة والخبر في المحسوس اوّلا وكفاية محسوسية آثارها
وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدّلين سيّما اذا كانوا اكثر من
مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظنّ والرجحان
بمحض تعديلهم سيّما اذا تعدّدوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها
انّ شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيّما اذا كان متنازلا بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدّم من منع كونه شهادة
وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظنّ في بواقيهم وسادسها انّه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالبا بسبب اشتراك
الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعلّ ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل
فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انّا اذا بنينا على العمل بالظنّ فالمدار على الظنّ فاذا حصل لنا ظنّ بسبب القرائن
من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معيّنا من المشاركين في الاسم فنتبعه فانّ ذلك الحاصل
منه وقف وكذلك كلّ ما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الّا اذا حصل قرينة يحصل بها الظنّ بالسقط فنتوقّف وسابعها
انّا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انّه روى عن صاحب الاصل عمّن
روى عن الامام عليه السلام مع انّ صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمّن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهّم
كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحجّ في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ ره عن الكافي حديثا
فيحسب الناظر انّه معلّق لانّ الكليني لم يدرك الراوي مع انّ الكليني ره رواه في الكافي مسندا وانما حذف اوّل السند منه
اعتمادا على ما تقدّمه من الرواية وكذلك كثيرا يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاوّل الثاني
بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا
حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك انّ السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظنّ الحاصل من ظاهر حال
الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شكّ ولا شبهة انّ اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من خطائهم وحفظهم اغلب من
سهوهم وبالجملة انكار حصول الظنّ من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها ثامنها ان يكون
عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن خلافه وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الّا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية

امارأيتهم

على اخراجهم

نقلوا

بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرايط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان
فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة
وغير ذلك ثالثها ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات
الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض
النفوس دون بعض فاذا كانت هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه
يعني قوة رد جزئياتها الى كلياتها واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة
ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ساير العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب
ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة
المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا لزم كون احد من المجتهدين
المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مختلفين في المسائل
غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطؤه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل هي
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصلة
للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام ولا
فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبعه غير مستقيم ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة
نفس الامر والا لزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون
ذلك الرد مما لا يابى عنه الافهام العالية وان كان مرجوحا عند مخالفه في الرد فمرجوحية احد الاقوال المختلفة
او كثيرها بالنسبة الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين
المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من انضم نظره عليه من اصحاب الافهام
السليمة الابية بخلافه فالقول الآخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهم الاخر
عليه فتفاوت فهمهم انما هو بسبب خفاء وظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة
التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه
في البادي لكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص ليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن
حالها ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم
والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برايه ومما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى
الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في جزئية بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم للملزوم وما خفاء
لا يهتدى اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه
عدو لا يندفع الا ببذل المال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك تحت قوله تعالى من استطاع اليه
سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالبه غيره بخارج
البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا
يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه بل ان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم
الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة

الزمان له

فهمته

افهامه

الاثم بجرمه فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة فى معرفة اندراج ذلك فى الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال آخر تعيين قصد تعيين البسملة فى قراءة السورة
والقائل بوجوبه اشكال لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة
فيحصل الاشكال فى اندراج قراءة السورة التى لم يقصد تعيين البسملة لها فى قراءة السورة الكاملة وعدمه
والحق عدم الاندراج كما شرحناه فى موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم يحتاج اليها
لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بدّ فى علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة
فالذى يحتاج اليه فى مسئلة مقدمة الواجب مثلا فى الاصول انّما هو ملكة اثبات انّ وجوب المقدمة من لوازم
وجوب ذى المقدمة ام لا وفى الفقه انّ ذلك الامر الفلانى هل هو مقدمة للامر الفلانى ام لا وهكذا فى مسئلة
اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع فى اعتبار الملكة وان كان لا يخفى
لكون كلامه مخالفا للجلىّ البرهان بل للبديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين من شبهاته انه ينافى القول بوجوب الاجتهاد
عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان انّ كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصناه ببعض الملكات فهو ايضا
باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا ومع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع انّ كثيرا من
المشتغلين يظهر بعد السعى وبذل الجهد انه فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد مرّ
انه لا يجوز التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط وجوابها انّ هذا الكلام يجرى فى اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فانّ كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اوّلا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف
مدة من عمره والحاصل انّ من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله فى الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائى كما حققناه فى محله فى مباحث الاوامر وذلك
كتكليف الحائض فى الصبح بالصيام مع تحيضها فى العصر بنفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها
ومنها انّ اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا فى امثال هذا الزمان
فيقبح التكليف وامّا الاستلزام فلانها امر خفىّ مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فانّ
ما هو المعتبر منها للعوام وفيه انّ ذلك كلام يجرى فى اصل معرفة المجتهد وسيجئ جوابه وبيان امكانه وانّ ذلك
شبهة فى مقابل البديهة ومنها انهم ع قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك
الملكة نعم قد يصنع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباحث ضعيفة مثل انّ مقدمة الواجب واجب وانّ الامر
بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص وانّ الامر والنهى لا يجتمعان وانّ استصحاب الحال حجة ويحتاج استنباط المسائل منها
الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التى قرروا لنا
قولهم ع كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اىّ معنى واجراء حكم هذه القاعدة فى تلك
الامثلة مستصعب جدا وهكذا الكلام فى قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فانّ الاشكال فى انّ كلّ الماء القليل
الذى هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل فى هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة ويختص بالمصاديق الموجودة فى الخارج التى لا يعلم طريان النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات فى الحديث ولا ريب انّ

شبهات نفاة اعتبار الملكة وجوابها فى تحقيق الشبهة الاولى

يظهر منهم

الشبهة الثانية

الشبهة الثالثة

او قذر

معان ذلك

معانى تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار لعينها انّما اتفق عليه الاعلام السّابقة بل هم مختلفون فى انّ الظّاهر منها
ماذا بعلم انّه من النّظريّات المحتاجة الى الملكة وكان ذى ملكة يحكم بما يفهمه من التّشريع والرّدّ وامّا قوله ومنه قواعد واضحة
فقد مرّ الجواب عنه مشروحًا ومنها انّ هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها فى عصر الائمّة كلّ من سمعها عالمًا كان او
عاميًّا وتقريرهم ع ايّاهم على ذلك يدلّ على انّ كلّ من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقّف على شرط الخبرة الملكة و
وفيه انّ العمل على ما يسهل فهمه منها للعامى وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كلّ احد بتلك الملكة
ومرادنا انّ من يريد اقتناص ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلّة منها ويحتاج الى ذلك لابدّ ان يكون له تلك الملكة
وهو المجتهد وكذلك الجواب عمّا يتوهّم انّهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها
فى علاج التّعارض فانّ عدم احتياج المشافهين للائمّة ومن فى معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم
لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطّنهم لاحتمال وجوده او لتمكّنهم عن السّؤال عن امامهم لا ينفى احتياج غيرهم اليها
وامّا ما يتوهّم انّ عموم تكليف المكلّفين بالعمل بالاخبار يدلّ على انّ العمل بالافراد الخفيّة واللّوازم الغير البيّنة التى لا
يهتدى اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديّتها ولزومها الّا بعد النّظر والاستدلال غير لازم والّا لزم التّكليف بما لا يطاق
بالنّسبة الى غير تلك المتمكّنين فهو فى غاية التّهافت فانّ ذلك يستلزم عدم تكليف العجمى بمضمون ايات القران و
الاخبار مط فان قلت انّهم مكلّفون بالعمل بها بسبب انّهم قادرون على التّعلّم والاخذ ممّن يعلم فنقول مثله فيما
نحن فيه وايضًا فلا ريب فى اختلاف مراتب افهام المكلّفين فى فهم الافراد الظّاهرة وايضًا يكون التّكليف بالظّواهر والمنطوق
ايضًا غير منضبطة وهو مناف للحكمة بل النّصوص ايضًا قد تختلف حالها فقد يكون لفظ نصًّا عند مكلّف وظاهرًا
عند اخر وهكذا فالتّفاوت انّ المكلّف به منها ما يمكن ان يفهم من اللّفظ ولو عند جماعة خاصّة من الاذكياء وعدم
فهم غيرهم من العامّة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطّنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التّفحّص عنها فالجاهل والغافل
معذوران وان تفطّنوا فتكليفهم الرّجوع الى العالم المتمكّن ثمّ انّ ما ذكرنا لا ينافى ما قدّمناه فى مباحث العموم والخصوص
والاطلاق والتّقييد من انّ الاطلاق ينصرف الى الافراد الشّايعة وانّه ليس بحجّة فى الافراد النّادرة فانّ المراد من الافراد
النّادرة ثمّة ما لا يحصل الظّنّ بارادتها وان حصل القطع بفرديّتها والمراد من الافراد الخفيّة هنا ما يحصل الظّنّ او القطع
بفرديّتها وبارادتها بعد التّامّل والنّظر والفرق بين ظنّ فرديّة شئ للكلّى وظنّ ارادة فرد من الكلّى واضح والاوّل يرجع
الى نوع تصرّف فى الكلّى ويستلزم التّشكيك فى حقيقته فانّ الشّكّ فى كون ماء السّيل ماء يوجب الشّكّ فى انّ ماهيّة
الماء هل هو بسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكنّ الشّكّ فى دخول الفلس المعهود فى بلده فى قول القائل بع بالنّقد ليس
فى الكلّى لانّه لا ريب فى كونه نقدًا بل الاشكال انّما هو فى ارادة هذا الفرد ثمّ انّه يدلّ على جواز العمل بالافراد الخفيّة و
اللّوازم الغير البيّنة ايضًا قولهم ع علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرّعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البزنطى عن الرّضا ع وهما مذكورتان فى اخر السّرائر ثمّ انّ تحقّق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحقّقين يستدعى امورًا منها عدم اعوجاج السّليقة وقد مرّت الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريئًا
لا يقف فى مقام على شئ ولا بليدًا لا يتفطّن بالدّقائق ويميل الى كلّ ناطق ناعق بل لابدّ ان يكون له ثبات فيما يجزم
ويثبته وذلك لا ينافى جواز تبدّل الرّاى مع تجدّد النّظر وان يكون فطنًا حاذقًا ينتقل ممّا ورد عليه من المسائل
الى نظائرها ومأخذها ويعود من تلك المأخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريئًا فى الفتوى غاية الجرأة ولا
مفرّطًا فى الاحتياط فانّ الاوّل يهدم المذهب والدّين والثّانى لا يهتدى الى سواء الطّريق ولا يقضى حاجة المسلمين بل

التفريع د
[illegible]
فالبعيد د
خاصّة د
بالنقل د
نقلا د
جريًا د

ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما

يحتمل بذلك الاحتمالات البعيدة من الظواهر ويأنس بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بيّنا في ازالة الذهن واضلال الفكر

عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة

لفهم الفقه فربما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال

بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس

هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون تيّاها يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا

كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق

واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر وتعرف

من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او جهل

شبهه سبقت اليه فلج ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة

الطبيعية المدركة الى مقتضى لذة الاخرى المنكرة او العناد والخوف من جنود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي

في حال حضوره بل في حال كماله ايضا فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان

المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد لا يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره

وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة

هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرائط الفقه التي

من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات على الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته

فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره

والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم

جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء و

الخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور

في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات

الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة ولا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة

العلوم الثلثة والتحقيق ان القضاء اذا اوجب العلم يكون الكلام عن المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة

نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات امير المؤمنين ع في خطبه واغلب وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث عن الامام

بحيث صار معلوما عند المجتهد لكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق

بكروية الارض لمعرفة تغاير مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيره في اخرى وله في بلد اخر

وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه

العمل على مقتضى قطعه منها للرؤية وانظر للرؤية وكذا في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل

بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المتحير لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة

القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك ويعرف ذلك ان الشرايع لا توجب الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرع بانه لا يتبع

اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس

معرفتهما شأن الفقيه والّا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنائع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا
على الفقيه ان يحكم بانّ المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش
وامّا معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع شكل العروس
مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما
يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فانّ شأن الفقيه فيها لو سئل عنه اذا قال احد لزيد
عليّ عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو عليّ عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه
تعيين المقدار ثم انّ القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في
تحصيل المهارة في كل واحد منها فانّ الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماتها
يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع انّ الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بدّ من عدم الغفلة وصرف العمر فيما
لا يعنيه **فائدة** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر انّ
اشتراط الايمان اجماعي ومبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض انّ مخالفا
ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط من
اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا من الفرق الفاسدة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه
عدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه وامّا العدالة فظاهرهم
الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره
في اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع
الشرائط للافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال و
ذهب العلامة ره الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنّه انّه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظنّ برؤيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصديا او لا داعيا الى نفسه ولا مدّعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون
غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بدّ ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة ره والمحقق كما نقلناه وكلام المحقق
هو الاقوى وتوجيهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالآية على ما صار اليه مردود امّا اوّلا فلمنع عموم
فيها وقد نبّه عليه في النهاية وامّا ثانيا فلانّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بدّ من العلم بحصول الشرائط وما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانّه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم
العشاء ايضا والديانة قال وليس يلتبس في هذه الجملة قول من يبطل التقليد يقول كيف يعلمه العامي وهو لا يعلم شيئا من
علومهم لانّا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو
واللغة وفنون الآداب انتهى كلامه ره ويحقق المقام على ما استفاده الاستاد في المباحث المتقدمة انّ الجاهل وانّا

عنهم ره

خالطا ه

بعقل ه

من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما يبلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطن والذكاء والمتميزين منهم
وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين رتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم ويحققون المسائل
في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول لا يقوى وان كان بالنظر
الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا
للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا
اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان بقي الاجماع
منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهو ذلك
الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد
وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون
فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج
والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في
انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققناه يعلم ان المراد بالظن
الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل
الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة ره من الاعتماد على اقبال الناس و
اجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام
لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بان يدعيهم اذا
وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا
في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير ويتاتى اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم
الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع
فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لان قوله اقوى وارجح واتباعه اولى واحوط وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد
واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الفتوى و
العدالة المصححة للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع
على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل
وتشبيههم بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل
في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده
مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلد اخر فكيف يحصل
له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم
منه وان سلمنا انتفاء علمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكون اذا اعلم وجود الاعلم من ذلك الاعلم

العسر

واصل

واحتمل موافقته لذلك لا ادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم
ح الى افادة الظن بقيد هذا الحال وبهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلد فيكون
العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو
مقصود الناظر في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان ادعى حصول الظن
بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد بعد قوله لك الميت جاز فيه من القول
فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم
الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف مرهونه وفي تكليفنا لا يقبل الابطال ولا يقبل التخصيص الا ان ينتبه عن ذلك
بما ينتبه عن اخراج القياس والاستحسان ويجيء تمام الكلام ثم على هذا فلا بد ان نقول بالتخيير بين الاعلم وغيره في تكون
حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي يجوز
العمل بالظن به وان لم يحصل بالحكم الواقعي كالتقية الناشئة عن ايراد الحق فلا دليل ح على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي
ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه
الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب الارجح لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا
له من متعلق زمان ومن بيان ان الارجحية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري
فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع عنا مبينا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها
انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله
الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا
سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون
والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كان يقولون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك
مبتل علم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر
لا يحصل في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول لا يلزم
عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو
انما اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال
الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا
يتمكن منه واحتمال معارضته الغير في مطلبه فهنا لا نظام له تحصيل الظن لانه ح انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذا
الحال لا غير وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد التتبع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى
وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مفاده ويرجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان لا
عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يفيد
بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى ثم ان القول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى

مخرج له

مفاده

٢ ١٤٣

الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها جزئيا هرع منهم وعجز واضح في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعوى
هذه الى انه اقرب الى الواقع وابعد لا بلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب بين الاستناد
الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اقرب الى الواقع استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول
استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد تقرر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل
ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن حسب ما يقتضيه العقل الاسري فهو تابع
لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت لا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان
المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم
انهم لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم آخر وعلم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا وكان احدهما
اورع والآخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة
التي في الاورع وذلك يحترز عن التقصير ولكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم
الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع
وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما يدركه الاعلم لكون استفراغ
وسعه اقل منه ويظهر التحقيق مما حققناه انفا **فائدة** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا ان يذكر دليل المسئلة ومأخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول
فهو والا فيجب عليه العمل على الآخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة او اطلاع على الادلة يجب
التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن ولذلك
كون المقابلة المسئلة مربوطة بدليلها حجة لانه ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول
لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير
الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة
الاستصحاب ايضا وتساوي الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رأيه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك
ليرجع عن قوله الاول والاظهر عدم الوجوب في ما يتوهم من ان المستفتي يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب
ردعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق
بين الحكم والفتوى في مباحث الاجتهاد ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء
كان بعنوان العموم كالوقال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس حين ملاقاته
لقطرة من البول وفي معناه قوله اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص واطلاق خاص في واقعة
خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقا لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت كلي الفتوى على عنوان كلي ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة بعينها
مما يندرج الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك
الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تعالى فيها والظاهر ان انشاء الحكم
من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا وانفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا و

فذلك

هنالك او بقول المرأة تزوجني بفلان وكلت تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة
المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث
المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل
من احدهما مع غيبة الآخر او صغره او نحو ذلك وكك واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة منصوبة بالقوة
ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما الآخر فيه حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى
الحاكم وحكم بدله ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة بعقد موجودة والدها ويعتقد هي موثرة لا حد
او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المرتضعين بعشر رضعات
للآخر بنفسه او بمن يخبرهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل عدم علمهما بحصول الرضاع اصلا
مثل ان يسئل والد المرتضعين الجاهلين بالحال عن جواز تجاوزهما بعدما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا ورخص
لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او
لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم
قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه وكذلك اشتبه حكاية هند والفارق بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق
بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤه الفقير فقط حتى فيما لم يتفطن
صاحب المال للخلاف في المسئلة اصلا والمجتهد لان ذلك قد يصير موردا للتنازع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم
الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المنصوبة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ره
بذلك للحكم في القواعد وكك القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو
لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم
انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة
فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزاته ما هيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة
المنصوبة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت للتجديد يجوز ان يقطعها باجراء
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من
باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه
احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما
اذا لم يطلع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة
جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكك استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتمسك بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكك يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكك
تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول
الحاكم بانه يوم فطر واختاره في الذروس ورجحه في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه
لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي

بعلمهما

بالفقير

الحكم

الانعكاس

بالتعليق

اما هو ما على عدم جواز نقض الحكم كما يثبت بانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية
ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اتى منه المعلق وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر
بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه مما يتحقق الترويج لا وصل له على
الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشارع
حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو
باع احد بالبيع المشروط فيه بالخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع التنازع
بينهما في اليوم الخامس في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى
حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم آخر ولا دخال الحكم الشرعي باعتبار ثبوت
الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناسب في تعميم الحكم
هو ما تم عند الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا ان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه
وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد اعتبار ان من احدهما فتوى ومن الآخر حكم كما لو حكم بصحة حج النائب اذا ادرك
اضطراري المشعر فهو من حيث انه يثبت استحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم
المجتهد بكون الجلد تذكيا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين
هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك يظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رأى كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر
واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من رأى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان
الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا
بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد تذكي او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم
بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك
هو من القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم
فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يختص باختيار احد الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المرأة
والباكرة ونحوها ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع
فيها بسبب اقتضاء كل منهما الاستحقاق شرعا بتصرف كما لو ادعى ما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو
عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ونحوها
المتخاصمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد
في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في الطعام والمشارب والافعال والاعمال البدنية
غير العقود والايقاعات مما يحصل بين الاثنين فالباطلها يجئنا احدهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان فاما الاول
فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا كذلك مع التراضي وبناؤهما معا على مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد
يحصل فيه النزاع من جهة المنع من ترتب الآثار فيحتاج الى التراجع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما
ان يكون من جهة مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكون احدهما مجتهدا مخالفا للغير او مقلدا لمجتهد مخالف للغير
هناك مثلا لتتضح الامر وهو مثال العقد للباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب لها وهو يعتقد الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهد يرى ان الخيار لها الثابتة المنفردة بحالها مع كونه يرى ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين

الثالث ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطمع والهواء وكان يجيء ايضا في صورتها وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كالاربع في جوازه الرابع ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد اخر مخالف له او يكونان مجتهدين مخالفين في الراي ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجتهد كما هو الظاهر وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لواحد على حدة او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى الرافع الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما فحكم له وان كان رايه التخيير في العمل او فرض توقفه في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم او غيره اجتهاديا كان او غيره اذا خالفه ما لم يخالف قطعيا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان يفي مطلبه على فتوى مجتهد والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين ويستذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان انعقد الحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل المجتهد بمجتهد اخر مخالف واما المفتون فلم يجوزوا عمل كل مجتهد على ما رواه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو مراد الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها للغير عن مخالفة مقتضيها عن المفتين ولا من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحال فقط ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة مما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدنا ما بتلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى مدة كالمنقطع وقطع الاستمرار عنه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في ايتن وغيرها ان تجدد الراي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرتضعة بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع ارواث ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى كما ان مقتضى الحكم دفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى

منع الغير د
المعين د
اجل د

المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه تحصل اي بقي امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه
مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة
لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم
الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما
لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا
يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله ثم بعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسته
في شيء خاص ووقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام الشيء
باقيا فيجوز الفتوى بعده بالوجوب اذا تجدد الراي على كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة
في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه
بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه
ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا اثم بتغير حرمة المنكوحة بلا ولي
وان كان بتجويز المجتهد بتغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او بمن جعله على انه منشأ
بالفتوى فيجوز نقضه وفسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر مخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم
او رخصة الحاكم وكذلك عقد السارق بالمخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع تحقق
حكم الحاكم ايضا وكذلك المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه ورأى انها حرام فانه لو لم يحرم عليه
الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجهه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا
كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد ره المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا
كما يجيء في القانون الاتي وكذلك يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه فعدم لحوق النقض للحاكم انما هو لعدم النقض في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا
يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى
ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم
يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل
على النهج المشروع المكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز
نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من
دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة الواقعة اولا وبني عليها نفسها وحرمها فتوى

مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت فيها وطالما في زمان الائمة عليهم السلام بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول بامكانه
وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا ها من الادلة ولو سلمناه فانما يتم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد
وكان الواقعة مخصّصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا
بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما
انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بتحققه الى الحين ونقضه من
حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من راس فمع انه ليس بنقض
حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم على المستلزم للحل استدامة فلا بد من القول بلزوم الاطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ قلنا الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة
مدار الكل من زمان غيبة الامام ع الى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلايق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون
فعبادات هؤلاء فاسدة ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك
انما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال
يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او يباشره او
بمرافقته لو سلمنا ان يحصل بذلك تحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدلها لانه بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدله لرأي آخر ثم تعدد الفسخ بسبب تغير الرأي او التجدد لتصحيحها ثانيا برأي
آخر ثم فسخه برأي آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول اكثر العلماء
بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد
ان يعرض جميع معاملاته التي فعل وكل ما في يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد آخر ليمضيه او ليفسخه والحاصل
ان كلما دل على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال ذلك في
العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء في
بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان
ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان
يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذنه بالخصوص كما مر وبمضيه بعد الوقوع لو
سلمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء
احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه
ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي
لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب آثاره
عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم
ترتب ثمراته عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له
في الرأي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال لم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثمرات

مخصّصة د

فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة
خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية
الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما
ذكرنا بتدفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء و
القرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتمل الوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل احتمال الفساد فيما وقع من المعاملة لما هو
هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن
حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه
يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرتضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوز
او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود و
الايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن
ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند
الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل مع عدم الفحص عن ذلك وانما يترتب على اثر تلك الاسباب من العقود و
الايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لان بناء
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها
هو الصحيح عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافيات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل على
الخلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرايط
في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند
رجلين عدلين سمعا مجري صيغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو
مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين
مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل وهل كان في
المرة الاولى والثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعلوم ام لا وعلى
الوجه الذي يعتبر عند الحامل والفاعل او وقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك
مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل
تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة
او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير
الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا
ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل بها ماء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة
وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض

ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي لا تجدد رأي او تغيره يعني ان رأيي لزوم ابطال آثار الرأي الاول تكلا
خ مع ذلك المجتهد وبيان حقيقته عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق
من رأس فهو كلام لغو غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاد بانه لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي
السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود يخالف العبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان
يرى استحبابها في الركعة الثانية يجب عليه قراءتها في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في
الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد آجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى الخزفية استحالة ثم تجدد
الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله بالطاهر لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع اولا لان المناط
في ذلك تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب
النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد معظم المسجد حتى جدرانه عن
النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض
الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره
قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة من تحققها
مع صدق ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى
واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها تخاصم
كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنى في المسائل
الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى وبسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله
بآخر وترافعا الى مجتهد آخر فذلك بالملاك فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد لكنه المقام في بيان
حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما
لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرأيه السابق
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد
الدين في الانتقال انه يبنى على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يتصل حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم
وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل
عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى
تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من
رأس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع
السابق المثبت للحرمة على الاظهر لظهور فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فجاز له التزويج
بغيرها فاذا تزوج بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو عدم
الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد حتى
يفسخ العقد الاول لا تجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق وارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد مع انه
جائز اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع
فهو ممنوع كما اشرنا وقد يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا اتصل حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان

كان هو الاجماع فهو تمام لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى
ايضا ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال لو افتى بعض
بحرمة عليه اذا تجدد رأي مجتهده الان بالصحة حكم حاكم لكن السيد عميد الدين قده هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام
فيه كما تقدم بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس لمجتهد ولا مقلده اذا اطلع والظاهر انه
يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما وترتيب الاثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب اجتنابه حملا
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان
مقلدا له سيما في المسئلة التي قلده فيها سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال
في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد والاظهر فيه وجوب اجتنابه في الارشاد والهداية في الاخذ
والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في
حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالتحقيق ترتيب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من دليل بان يكون خارجا عن الاقوال
المتحققة في تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان معا موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما
لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه الغافل ذلك
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في
نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة اثاره كما كان ذلك
كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو
حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم
يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا
يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته
لاحد الاقوال في المسئلة يبطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة
في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق رأي المجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف
والخلف فلو تزوج المرتضعة بعشر رضعات مثلا من دون معرفتها بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد
الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا فقضيته اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك سائر المعاملات
وحيث توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا الاجازة
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع و
ذاع بحيث لم يختلف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة لمن كان
كذلك ولكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل تاركا للتقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي وقع كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال للمجتهدين في المسئلة ففيه اشكال
ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له

ان كان لانّه مخالف له ومظنونه انّه خلاف حكم الله وانّه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بدّ من القول بجواز النقض
فيما لو قلّد المجتهد الآخر ايضاً لانّه مخالف لحكم الله بحسب ظنّه وقد بيّنا بطلانه وان كان لانّه لا يتبع فيه مجتهداً وعدم جواز
نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانّه تبع المجتهد وادّى مقتضى تكليفه فيرد عليه انّه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد
في ترتب الاثر فلا بدّ ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضاً لانّه لم يأخذه من المجتهد وهو فاسد لانّ الحكم الوضعي لا مدخلية
في ترتب الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انّما ذلك في العبادات لاشتراط النيّة وقصد التقرب في
الامتثال فيها وهو لا يتم الّا مع العلم او الظن بانّه حكم الله فلو تزوّج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات
بينهما مع انّه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمراً وهكذا وسمع المجتهد الذي رايه موافق لذلك لا
يجوز نقضه لانّه يصدق عليه انّه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيّاً عنه بدون الاخذ من المجتهد
والتّهجم مع انّه لا يدلّ على الفساد في المعاملات انّما تعلّق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانّه لمّا سمع الخلاف في
المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انّا لا نسلّم حصول التردد في الايقاع سيّما
في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر
الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد
الترتب فيه ايضاً وامّا المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب انّ الدليل
الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الخلاف
في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه وهو الكلام السابق فنقول انّ الحكم بعدم ترتب الاثر امّا لاجل بطلانه في نفسه
وامّا لاجل انّه مخالف لراي هذا المجتهد وامّا لانّه لم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لانّه من
المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذاً من مجتهد آخر مخالف له ايضاً والثالث لا مدخلية له
في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضاً والحاصل انّ الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنيّة على
الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدهما فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدهما
لهذا المسامح رجماً بالغيب وامّا مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضاً يحتاج الى دليل سيّما اذا وقع العقد برضى
الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلاً وسيّما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب
الآثار وامّا ما دلّ على لزوم الاخذ من المجتهد وانّ ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المعتد بها لا تكون باطلة
فلم يحضرني ما يدلّ على بطلان مثل ما نحن فيه ممّا وافق المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة
واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضاً يعاضده والحقّ انّ المقام بعد لا يصفو عن
شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيّما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام تخالف الآراء في الفتوى وامّا
بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو انّ الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم
يظهر بطلانه راساً وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وامّا الفتوى فقد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز امّا الصورة
التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اوّل زمان العقد امّا قبله وبعده بعد الاطلاع على ان الحق بالدعوى وان طال
المدة وامّا الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان تبنيا على
تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راساً ثم عرضا بعد ذلك الخلاف في سبيل
النزاع ودعتهما الهواء الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى وهناك ايضاً بالحكم تنبيه اذا تغيّر

تنقيح خل

لاجل اشتراطه

البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم
نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل
دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان
العقد وهو ظ وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين رأسا وكون العقد في معرض الزوال لاحتمال
الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثيرة لا
حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض
انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافيا المقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الش فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا و
ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره
من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل الغرايا وبعده او لغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعني المخالفة
للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الرأي فانه ليس بظهور البطلان
مط اذ ربما يتغير رأي المجتهد فيحصل له الترجيح للرأي مع انه لا يقطع ببطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايض فهو لا يجوز
نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين
في كتابه وجعل مبنيا ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم
الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة او في مثل
الاسناد والمحاسن لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال و
مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين تخصيص
صحيحين بدون الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس
هكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يوجب تغير رايه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه
المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد
بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء
كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض فيه الاخبار
وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في المسالك سيما في
عبارة الشهيد هذه في غير المثلثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزلنا عليه المحقق الاردبيلي رحمه الله
فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال انه في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي
صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم
النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع التراع فترافعا عند الحاكم

المستفيض

الأولى

على التفصيل

على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغيير في موضع اخر وفيما لم يناف ما اشتبه الفتوى من الاحكام الملزومة للاثم
وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يفرق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في
جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وتبع عليه كلام الشهيد ايضا
غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة
وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي
بقول المجتهد في حكم مسألة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسألة ونقل عليه الاجماع الموافق والمخالف ولعل
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ تقتضي
دواعي المقلدين آنا فآنا ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقليد
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه
في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسألة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا
فيما لو التزم كان يختار مذهب الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه
قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه والحق
العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع
على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة
المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي والائمة
في ازمنتهم للزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم
الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود
الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخري المتاخرين
من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة
اقواها ما اختاره صاحب المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع
الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه
وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول
تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تمهيد ان الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت
حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المتعلق
بالحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات
حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ
الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفناه بملاحظة احوال السلف فانما

ايضا منه

المؤلف

هو في الجملة لمانع من النزاع في اشتراط التصريح باصطلاح المتأخرين وكفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او قطع المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكتابة ثم في كفاية اخبار الضعيف بالشهرة او اعتبار قطع تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج متعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الآحاد لمنع قطعيتها فكلت الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان من الاخبار فيرد ولكونها آحادا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذا حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فما في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضاتها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه في جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسألة وقطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس وقطعية نتيجتها فالحق ان نحو مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظايره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان المنع عنه مقدم على حالة الاضطرار وبعدما ثبت بالبديهة من منع الكلام في العمل بساير الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فخرج عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشرع بل من جهة انه ظن المجتهد المعلوم عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف انما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف فهو في غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجايز دون المحرم فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد في حق معرفة الفرق منه حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي بمقتضى النص والدليل مثل قوله عليه السلام لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة التقليد لكثرة لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسألة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسألة وينبغي في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وحجية من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه وابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ عن ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمنكر للنظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى

Margin: الضعيف

القدر المشترك وبطل مرّ التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلاً لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل
انّه مكلّف بما ظهر عنده وترجّح في نظره انّ قوله هو حكم الله في نفس الامر امّا بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون كلّ
واحد منها حكم الله في نفس الامر والرجحان بمجرّده لا يوجب الظنّ له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحيّ وكذلك الاعلميّة
اذا لم يحصل المرجّح الاعلميّة كما اشرنا سابقاً فالمعتبر هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحيّ وقد يحصل في الميت ومن ذلك
يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الّا وجوب الرجوع
الى ما هو الاقرب الى ظنّه انّه حكم الله في نفس الامر وترجّح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلاميّة ومقاصده
الاصوليّة التي لا دليل على لزوم التقليد فيها واجبر عليه مشايخه العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه
بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلّف ح لانّه هو مقتضى تميزه وادراكه لا انّه تقليد لذلك العالم والحاصل انّ العامي
في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظنّ بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلاً وعرف بفهمه او بتعليم عالم انّ احقيّة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد
على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حيّ والآخر
ميّت وحصل له الرجحان في انّ متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله تعالى للامارات الخارجية والقرائن الدالّة عليه
ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوّز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذ لم يحصل له الظنّ بقوله بانّ ما فهمه باطل والحاصل انّ التحقيق انّ معيار تقليد المقلّد ايضاً هو حصول
الظنّ بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على
حرمته مع وجود الحيّ يوجب للمقلّد الظنّ بانّ متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلّد اعمّ من العامي
فقد يطّلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظنّ المجتهد قلت امّا
اوّلاً فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيّاً وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظنّ وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظنّ وثانياً انّ دعوى الاجماع في المسائل الاصوليّة سيّما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداولها
بين اصحاب الائمّة وانّه من المسائل الحادثة ويشبه ان يكون منشاء حدوث التكلّم فيه هو اجماع العامّة على متابعة الائمّة
الاربعة ويشهد بذلك بعض ادلّة الآتية المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثاً انّا لو سلّمنا عدم القطع باصل
متابعة الظنّ للمقلّد وقلنا بانّه ظنّ لا يقاوم هذا الظنّ الحاصل بالدليل الذي ذكرناه حتى يخصّصه ورابعاً انّا
نقول انّما يمنع حصول الظنّ منه اصلاً مع حصول الظنّ بخصوص المسئلة الفرعيّة التي قلّد فيها الميت فان قلت انّ
المسئلة الاصوليّة احقّ بالتقديم وحصول الظنّ في الفروع تابع فاذا حصل الظنّ بعدم جواز تقليد الميت في الاصول
فكيف يحصل الظنّ بفتويه في المسائل الفرعيّة الخاصّة قلت نحن لم نلتفت الى الآن الى القاعدة الكليّة بل كان
نظرنا الى محض الظنّ الحاصل في خصوص المسائل من جهة انّها فتاوى خاصّة مأخوذة من ادلّة خاصّة فلا يرد علينا ما
ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب انّ الحيوة والموت لا مدخليّة لهما في الظنّ بحكم الله الواقعي بل انّما هو
تابع للمأخذ فانّ القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحيّ لاجل حيوته انّما يصحّ من اجل محض
التعبّد ويكون ذلك حكماً واقعياً للحكم الظاهري فيؤول الكلام الى انّ المقلّد يظنّ من جهة الشهرة والاجماع المنقول
بانّ حكم الله الواقعي في حقّه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انّه يظنّ انّ الحكم الواقعي في حقّه في المسائل
الفرعيّة هو ما اخذه عن الحيّ لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالآخر وقد حصل المقلّد في كلّ

المباحث ...

المظنّ م

للقايبين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع بحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة قد بيناه سابقا فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها مما يختص في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان الفقد اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا فيه واضح لما مر مرارا ونزيد هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المعين ونرفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد المراجعاتي غير معلوم ولا يتعين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكلي او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج الى ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه ولا يمكن اختيار احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب بها مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك انه انا اظن انه ليس حكم الله نظيرها بقول المجتهد انا اظن ان النظر الاول في الواقعة كاف للاستصحاب باصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما ذكرته من النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب منا تعيين ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله نعم فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب

بجفنه

العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يتوجه بانه قاعد بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه
اذا لم يوجد حي مع ان المطلب العمدة يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي
لاصل ل
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته
وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت
المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن تتبع ذلك
تقليدية
يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة ويحقق الحال انه في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال
والردع عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة
العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بفتيا المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى
الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في ساير المسائل
الكلامية من توابع اصول الدين التي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول
الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما
يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر و
الاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى و
ارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد
يؤكد ل
اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
بسبب قول المجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه
الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر
بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما ساير ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية
ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلايل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها و
هذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء
الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم
والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر لديه وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين
او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم
بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى
جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي

واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ثم يمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد
في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد انه كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط
اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول الف مجتهد غير المعصوم
بل انما هو لكشف الاتفاق عن رأي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معلوم النسب مع الحيوة ايضا ومنها
ان مناط الامر الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفتهما في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم تمامية اطلاق هذا
الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رأيه يجب العمل برأيه الاخير
وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ الكتب المعتمدة في فتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الرأي
واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم ره
قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتويه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في
غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد لمجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكان لمن
في العصر القاصر على الاخذ عنه بالرواية فكانه اراد ره بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل
بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت
مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من
معذورية الغافل وكفاية الظن مع انه عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط
في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول
بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا
الى اخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتويه فيها دور فيه انه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة الانسب
بحسن ظنه به فلا دور ولتوقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض
بالمقلد الذي يقلد لعالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله ثم انا نختار الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد
فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حي بها بعنوان العبور والمرور ونزول فيستفتونه في جواز تقليد
الاموات ثم يعملون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه
اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارضه الظن
الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد
بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من جهة
انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا الا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد
منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد تثبت
في هذا المعنى من العظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه وابوه هو نفس حكم الله في

الواقع فضلاً عن حصول الظن به وكذا يترقى على هذا الحال ويبدل معلمه بمعلم آخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد
فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله تعالى تصغي الى قولك فانه عنده ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب
العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي والميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح
ثم ان العمل بكتب الموتى ليس من تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولذلك فصّل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادئ على ما نقل عنه فقال والاشبه ان يقال ان المستفتي
ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما
ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك
عن الشيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان للعباد
مثابة بعد ما يظن انه حكم الله او انه احد من الامور المتساوية منها الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن
بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله تعالى
مقصراً وفي واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتأخرين فصّل تفصيلاً آخر فقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا
بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم في اللزوم وما
كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حياً كان او ميتاً ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حياً كان او ميتاً
وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغاية
احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما يبتني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن
غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون
الاختلاف ناشئاً عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضاً مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها بينها فان الترجيح
انما يستفاد من رأي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضاً غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرهما ايضاً من الامور الاجتهادية
فربما امر عند بعضهم موضوع عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تأمله

تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر ويتفرع على
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضاً على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواة
عن الموتى ايضاً ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قولهم لا يزال طائفة
من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ
يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان
لله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق
هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع التفصيلية
الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه
ايام بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ص اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف
العالم في عصره بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الامصار القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى
لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايضاً وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما يلقونه على

منتسباً بدل

الشاسعة
الاعصار

عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث حجية الاخبار ومع الرجوع
الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز
تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلف على الرواية عن الموتى ايضا ولا على درك مقاصدهم من كتبهم ولا يجدونه من الكتب شيئا فلا
فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
المشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي
هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما
بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا
ولا شرعا على الأئمة المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كالميتة ولا عند المجتهد الناظر في المسئلة لاجل ان شأن
العوام وامرهم بان يتكلمون بما يفهمونه مما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس خارج
عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي صلى الله عليه وآله او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او عن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى
المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فالشأن
ح في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان
بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكونوا كلهم فساقا
لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ح ايضا من جهة تعطيل القضاء لانه
مختص بالمجتهد عندهم ومنوط بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول
بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه تقصير طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد فلا يبعد للطبقة
الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام ع بسبب تقصير الرعية في الطبقة
الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه علة عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه لو ظهر لا
يعتنونه من جهة سوء سيرتهم فمنع اخبارهم صار سببا للعلة ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهدين ومن ذلك
يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما
هو في الجملة وهو موقوف بثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات
في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة انه حصول الاجتهاد
امر تدريجي يطلب بتدريج ومتعذر عدم الاحتياج في آن من الآوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد منه
يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى
المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعارض والتعادل و
الترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع
النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو
الحكمية المختلفة بسبب اختلاف الاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق
اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العلم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين
والآخر على الآخر واما بالنسبة الى الشخص الواحد فلا يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان كما مر وكذلك لا يكون
في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتنافيين

التعيين — اليقين — يعتنونه — والتقاعد

وتفصيل

المطلقين ولما يحصل يعني بين العموم والخصوص

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك فتأمل وان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما
بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وموضع العمل المذكور في
بحيث يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع
احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما نشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا
المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد
القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من
غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فتعين ذلك لو عمل باحدهما
وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما
لان كل واحد من الدليلين حجة دليل على حكم شيء آخر وضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن
الخارجية للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل
على طبقه وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات
اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة
العاري قائما او جالسا كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من
وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي
التامل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل
لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى
مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب لكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر
الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في
جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قاري القران فهو معارض لقوله تعم فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
ثم نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله ع يعني في القران خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية
فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القران بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف
الامام عند قراءة القران وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او
كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب طرح الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا
فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في
حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه

كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا
وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سئل عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من مخالفة
الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو
بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما يوضع عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين فان بنائه هو ملاحظة
المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف وياوله ربما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او
مقالية ذهبت بمرور الحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع با
الشيء والظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريبة ولا شك في وجود التعارض بين الادلة
الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك توجب انفهام
معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب
وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا
شك ولا ريبة في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل
اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان
مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولوية في غير ذلك ايضا
ووجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك
ظهر ان محض كون احد الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب
الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن
تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرئة بدون اذنها بانها
منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه وربما استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعية للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التابعية فاذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا
شك في ان الاول اولى واعترض العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعية من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعية في احد الدليلين
وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين ونظر فيه
بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل
واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم

اذ لزم التعطيل

اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمناه وبتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام
الشارع راساً لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولاً عند اهل اللسان بخلاف
ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معاً على ما
ورد عليه مخصوصاً مع ملاحظة ما ورد من الشرع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه
في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على مالكية
رجلين يدهما ثابتة على دار على السواء او لم تكن يد احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح
في البينتين واتفاقهما او تعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان اسناد التنصيف الى ترجيح
بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها اعم
من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن اسناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
يجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل
وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم
جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل
المسلم على الصحة منضماً الى دلالة اليد على الملكية بحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تلك الدلالة
على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطرد بل
يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس وذكر جملة فروعه تفضيل فعل
النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ع صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي
تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قوله ع فيما عداه وقوله ع افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل
فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي
الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما
مع اشتراك الكل في القبول وحصول الثواب بحصول الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بعموم موقع
التعارض الذي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم
فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت و
يطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خصص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله ع صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة فما
هو قرينة على انه ع اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما
البيت وبتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك
امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقاً والذي تقدم
ذكرنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة
في استحباب النافلة في المسجد ايضاً وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعاً اخر للعاملين من وجه

ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما
الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاشتماله على
دفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين
ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن في الكتب ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد
العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما
قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا يتعين الرجوع
الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما ولو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما يجيء وقطع الاعتناء
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان الاصل في الامارتين
من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع
حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على
سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذ لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان ريد الاستدلال به نعم لا مضايقة عن التاويل المرجوح بالابقاء في الراجح كما فعله
الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الامر
عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض
الكلي بينهما هل هو واقعي او صوري في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره القائلون
من التضيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون
بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة
عليهم وحرمتهما والحكم وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر
في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة
جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت على
ثوب شك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه
تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجمع فراجع **قانون** تعادل الدليلين
عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق والمتواتر في زمن الصيف فتواتره يدل
على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا
انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري ثم تعادل الامارتين
قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والآخر على حرمته وقد يكون في موضوعهما كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والفضيلة كالبدنة والبقرتين المتساويتين وايضا قد يكون
التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني وبالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادلت امارتين على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا للتنافي بينهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح

الفحص

بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وقد يقال انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذ لم يثبت في الخارج اقتضاء التكليف بهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختار ما لا اباحة وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع مخالفتهما في الاباحة و الحظر فيما اختار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مختار في العمل باي الامارتين شاء و يخير مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لما فانه مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة اخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام

قانون الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه في هذا الباب فهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد وكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى آخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم عند داعي الحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمّي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فالتعريف لما ذكرنا البتة في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يؤخذ مبدأ الاشتقاق منهما ايضا مختلفا كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الآحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هي من يمنع ذلك ووجه ان مصدر التفعيل نسبة فعل المجتهد الى الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم حينئذ ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليا لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام في كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية من حيث اشتراطه في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا في الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند فبوجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتناصر الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر واليقين الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان نظر احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل لانه اقرب واضبط وعارضه العلامة [illegible] بالتدقيق والقلة فيكون مرجحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للآخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه

متّة تستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها وامّا فيما علم فيه الحال وادرك كلّ منهما المتوفّى وشاع روايته عنه
فلا وجه له الثالث رجحان راوى احدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظنّ مثل الفقه والعدالة
والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لانّ الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال
المروى وكيفيّة الرواية وذكر حال السماع ممّا يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة توجب
الظنّ بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك
من قبيل المجتهد نعم الّا اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلّد كما ذكر في المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب تكثّر الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضيّة دون الآخر كما تقدّم
رواية ابي رافع انّ النبيّ صلى الله عليه وآله تزوّج بميمونة وهو محلّ وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عبّاس انّه نكحها وهو محرم وكذلك
كون احدهما مشافها للمروى عنه دون الآخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار
السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر وامّا الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاوّل تقديم
المروى باللفظ على المروى بالمعنى ولتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه
المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب انّ الاوّل ابعد من الزلل مطلقا الثاني تقديم المقروّ من الشيخ على المقروّ
عليه الثالث تقديم المتأكّد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدّد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من
جهة اخرى مثل تأكيد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصّر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله
ومثل ما كان احدهما معلّلا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان
المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب
عليك انّ المراد من ترجيح الخاصّ على العامّ هنا تقديم الخاصّ على الفرد المساوي له من مدلول العامّ فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب انّ الخاصّ ارجح من العامّ للنصوصيّة والظهور فهذا لا ينافي قولهم بانّ في التخصيص
جمعا بين الدليلين وانّ الجمع مقدّم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العامّ مع الخاصّ فيمكن الجمع بينهما وبذلك
يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ انّ في الجمع لا بدّ من ترجيح الخاصّ على الفرد المساوي
له من العامّ وينحصر الامر في ابقاء الخاصّ على حاله واسقاط ما يساويه من العامّ وابقاء الفرد المساوي له من العامّ واسقاط
الخاصّ فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عامّا مخصّصا والآخر غير مخصّص او كان التخصيص في
احدهما اقلّ وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدّم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحيّة ايضا ووجهها انّهم افصح
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظنّ بالصدق والتحقيق في ذلك انّ الفصاحة اذا كانت ممّا يستبعد
صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجّاديّة وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والادعية فلا ريب انّه
من المرجّحات بل من اقويها وإلّا فالّذي يظهر من تتبّع الاخبار سيّما في مسائل الفروع انّهم لم يكونوا معتنين بشأن
الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في فصل تفاوت مع الرعيّة بحيث يمكن التميّز بذلك وحصول الرجحان والظنّ معه
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسّط واسطة دون الآخر فالثاني مقدّم على الاوّل وامّا
الترجيح بالاعتضادات الخارجيّة فمن وجوه الاوّل اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوّة الظنّ في جانب المعتضد
وكذلك اذا كان احد المعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كلّ منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيّما المتقدّمين
لقرب عهدهم بزمان الائمّة وتمكّنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخّرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما

موافقا

موافقا للقدماء والآخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن
والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر تفحصا وادق نظرا مع معرفتهم بفتوى القدماء وقرب عهدهم
وتجرّهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد
من التأمل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي
والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة
والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان تأثيرها الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل
ومخالفته وبين الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشرع على التأسيس [illegible]
دون التأكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشرع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل
ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل يقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله
بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تأسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للعقل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يدفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشرع على التأسيس ولان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما
يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا قلنا
بتقدم المقرر وان قدرناه متأخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك النسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما
علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتأخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة
فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا ينتفي احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين
فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او
لم يعلم وكيف كان ففي الاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح
المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وقد ذكرنا اما بموافقة الرواية بجميعهم والكل
يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة
مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر
الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة
على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك
وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد
من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي
والمروي عنه او غير ذلك لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم
يتحقق الاحتمال في الجزء اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها فيما

ذكرناه وقد مرّ الاشارة الى بعضها فى مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرّى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيراً فى
امره ولا يكتفى بملاحظة رجال السند فى تصحيح الخبر وتعديله على ما ليس ينبغى السند بحسب اصطلاح المتاخر كما اشرنا الى ذلك
فى مباحث الاخبار فانّ ههنا مرجّحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع انّ فى ملاحظة سند الاخبار ايضاً اشكالاً لا بدّ
ان ينبّه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسى ره كلاماً فى اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده
فانه قال فى الحديث الخامس والثلثين الذى رواه الكلينى عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير بعد ما
حقّق وبيّن انّ محمد بن اسمعيل هذا هو البندقى النيشابورى انّ جهالته لا يقدح فى صحّة الحديث لوجوه الاوّل
انّ رواية الكلينى عنه فى اكثر الاخبار التى اوردها فى الكافى واعتماده عليه يدل على ثقته وجلالته وفضله وفهمه
الثانى انّ الفضل لقرب عهده بالكلينى واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكلينى يحتاج الى واسطة فوثّق بينه وبينه
لذا اكتفى به فى كثير من الاخبار الثالث انّا نعلم انّ هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابى عمير وكتب ابن ابى عمير كانت اشهر
عند المحدثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس فى رابعة النهار فكما
انّا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سنداً فليس الا للتيمّن والتبرك والاقتداء بسنة السلف
وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند
واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شايع نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من
الاخبار التى وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يطلع على غيرها الا بممارسة الاخبار وتتبع
سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المتعالى
الاوّل انك ترى الكلينى ره يذكر سنداً متصلاً الى ابن محبوب او الى ابن ابى عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يبتدئ بابن محبوب مثلاً ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفى بايراد السند مرة
واحدة فيظن من لا دربة له فى الحديث انّ الخبر مرسل الثانى انك ترى الكلينى والشيخ وغيرهما يروون خبراً واحداً فى
موضعين ويذكرون سنداً الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه فى موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب
او يضم سنداً او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاحاً فى خبر يذكرونها فى موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف فى
موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى
الصدوق ره مع كونه متاخراً عن الكلينى اخذ الاخبار فى الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد فى
الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصاراً ولذا صار
الفقيه متضمناً للصحاح اكثر من ساير الكتب والعجب ممن تاخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر
انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر
فى الجمع بين الاخبار الى القدح فى سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما فى صاحب الكتاب
او فيمن بعده من الرواة كعلى بن حديد واضرابه مع انه فى الرجال ضعّف جماعة ممن يقعون فى اوايل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبراً بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا
عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس
انّ الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ره لكن لم يترك الاسانيد طراً فى كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لانّ الشيخ عمل لذلك
كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلاً من ذلك فى مختتم كتابى التهذيب

الاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان الشيخ في
الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام ع وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند
فيه ضعف التاسع ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة
مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه
انتهى فظهر ان الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نور الله مرقدهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما
روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم
يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات
الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه
بسمع اليقين ونبذت تعسفات المتعسفين وتأويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب بعد ذلك في صحة هذا الباب ولا تحتاج
بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم
ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينيف على ثلثين ويقرب اربعين
على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه ايضا
بل وكثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها
العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر
بالارجاء والتوقف اولا حتى تلقى من اخبره وانت في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني
عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا
يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما
خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالاخر فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع

من

العفاري

فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه
الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال
اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي
وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي
كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها
العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم بحيث ضابطة
يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا اشكال ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد
مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انها مما يحصل به
الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح نقول
ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح
صحتها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية
هذه الاخبار الواردة ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة
في المسألة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه
مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في
الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسألة الفقهية
ورأينا احد طرفي المسألة اقوى في النظر والحديث الدال على ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد و
موافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا
ظننا هذا باوفقية ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية لنفس الامر ورجحنا مختارنا
في المسألة الاصولية وترجيحنا لما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول
بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري
في المسألة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد
في المسألة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسألة الفقهية
فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتامل فيها وترجيح ما دل
منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه
من تلك الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية لانا نقول انه في مسألة الجمع بين الاخبار يقول كلي مغاير
لما في المسألة الفقهية المتفقة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسألة الفقهية ولا بالعكس كما ترى انا نثبت
في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما يستدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في فقه

على خلاف مقتضاه من جهة اخرى كك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافى حصول الظن بكون المراد
منها الندب فى المسألة الفقهية مع انا نقول التأمل فى علاج المتعارضين لا ينحصر فى ملاحظة الاخبار العلاجية
حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسألة من الرجوع الى ظن
المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن فى
المسألة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسألة الاصولية اعنى علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول
التأمل فى الاخبار العلاجية من حيث هى ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان
يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار او ثقة الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسألة من
المسائل الفقهية والتأمل فى المسألة الفقهية الخاصة قد يقتضى خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولو حظ
الخبران المتعارضان فيه ان ملاحظة الخبرين فى المسألة الفقهية ليس من حيث انهما خبران فقط بل قد يكون من حيث
انهما دليلان من ادلة المسألة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ
الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن فى المسألة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت
ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفى المسألة
الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفى المسألة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا
للاستصحاب فقد تراهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن فى طرف الظاهر فهذا
الظن من اين حصل من ان ظن المجتهد فى الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس
الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى
ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادى بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافى عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه فى المسألة الفرعية من جهة اخرى من
الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن الاجتهادى بتقديم الخبر
العلاجي الخاص تقديمه تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسألة الفقهية له موجب لرجحانها فى نفس
الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حوالة على حصول
الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث
انه ظن كما لا خطوة فى المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو انحصر الترجيح فى الاخبار العلاجية على العمل بمقتضى
الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادى لان الخبر العلاجي
ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضيا
ايضا فلا يبقى ثمرة فى العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن
وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار
الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبنى على واحد من الادلة القطعية التى ذكرنا فى مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا

العقلية

خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين
فى الفروع مع كونه مظنون الصدق فى نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار
المتعارضة الواردة فى علاج التعارض ومختص به يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن

اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب قطعي مثلا مظنون الصدق
وواجب العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان
رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اشياء ربما هو اقرب
الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما صدر عن المعصوم موافقا للحق
النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم
ما وافق الكتاب قطعا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسألة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر
بجهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل
انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال لكنا لو حصل له الظن بحجية
احد المتعارضين في المسألة الفقهية من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل
بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء افتى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض
مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة لترجيحه غيرها من جهة حجيته ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما
فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسألة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل
بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها انما يدل على حجيتها
من حيث هي من الآيتين فالاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة وفيه ان حجية
تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو تلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق
المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح
على بعض تلك الاخبار نحكم لانه خبر واحد ثبت حجيته ففيه منع شمول الدليل لذلك ولزوم ترجيح من غير مرجح فيه انه
قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر و
هو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حجية
الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد
في اخبار الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما يتوهم
ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح لنفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة
التي تقطع السليقة المستقيمة بفساده ما فتحقق فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فتوجه اقتصار
الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح وان ذلك الراوي كان محتاجا
الى الوجه الذي نص عليه الامام ع وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه فلما كان الملاحدة والغلاة
والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعتهم اهواؤهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة وينسبوها الى
صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام ع في العرض على كتاب الله وسنة
نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون مسلطين
في زمن الائمة ع وكانوا ع يتقونهم وربما كانوا يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فعرفتهم في العرض
على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال التقية ولما كثر
ان الكذابة والضالة لتواهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة ع فوضع

والغالة

قاعدة الجمع

قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غيره لك من الوجوه فالاقتصار فى بعض الروايات
بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوى واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الراويين
مفروض التساوى واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما
انهما من العوام المقلدين فحكم اولا برجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع
الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق فى الحديث على الاجماع يكفى مؤونة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر
من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه ثم وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة
ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفى
عن التفحص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتى بالشاذ النادر او بما خالف كتاب
الله مثلا ويكلهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوى موافقتهما فى الصفات المذكورة فحكم الامام
ع بالرجوع الى اجتهاد المسائل فى الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه وامرهما بعينه وذلك
ايضا مبنى على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا فيكفى لك ذلك الاعتماد على مثله
المتم عن التفحص عن حال الحكم الا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوى
التساوى فى ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار فى طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه الاختلاف المحال
فيها بحيث لا يرجى زوالها مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها فى
الراوى فلا يكفى احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية
صدوره عن المعصوم والمقصود فى الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة وخوفا منهم
واما من سلطان لعصر المتقلبات ان لم يكن مذهبه فى المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه فى مسئلة نجاسة الخمر
بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة
فان جماهيرهم على النجاسة ومثل الاشكال فى معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة
باختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال فى موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من
الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان
مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين
لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التى يمكن
موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد فى تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله فى جواب
الرواة فى الاحكام المختلف فيها نعم ما دل من الآيات على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر فروعها فى الاحكام لكن
مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد وغيره من
الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال فى لزوم
التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد فى بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجابه الحرج والضيق
ومثل الاشكال فى الامر بالتخيير فى كثير منها فى اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوى و
العجز عن الترجيح ومثل الاشكال فى ان المسئلة الاصولية لا تثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشئ الا ان يرجع الى ما
ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر

فى غيرهم

لا يجب

[illegible]

كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد
هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اعترض بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها
لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر
الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر عما فر عنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم مراعاة
السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة
ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره
ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل
من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها فقال
ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان
الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو
الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين
بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكر من قول الصادق
عليه السلام معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة والغلاة ان الملاعين دلسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التشويش
والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والتنقيد والانتخاب وكذلك
الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
بطلان التصويب بمقتضى لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل
الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون قال الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سوغ حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض
فلتعيين الائمة العمل وان كان ما يعمل مخالفا للواقع وينبغي في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع
لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه
الرخصة ممن ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن
الترجيح نعم سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا
ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح
في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح
بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب
ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح
والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع

ابن حنظلة

معينا

اختلافها

اختلافها في تأدية المقصود فربّما حكم فيها بالتخيير اولا وربّما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنّها مختلف في انّ التخيير بعد اىّ الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاصّ به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انّه بعد العجز من الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيّد فمقتضيه الجمع والتخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاصّ نعم هذه الاخبار مؤيّدة للمختار وامّا ما دلّ على التوقّف فهو لا يقاوم ما دلّ على التخيير لاكثريّتها واوفقيّتها بالاصول وعمل المعظم وربّما حمل روايات التوقّف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام عليه السّلام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتّى تلقى امامك ومقتضى بعضها انّ الامر موسّع بعد التوقّف حتّى تلقى الامام فيكون حاصله انّك لا تجزم باحد الطرفين انّه حكم الله وان جاز لك العمل بكلّ منهما حتّى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربّما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقّف على الدّماء والمداينات كما في رواية ابي حنظلة ولا وجه له لانّ العبرة بعموم اللفظ مع انّ في بعض الروايات الدالّة على التوقّف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل انّ هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى المرجّحات الاجتهاديّة التي اكثر منها يرجع الى ما ذكروه في المرجّحات الاخباريّة ايضا شاهد قوىّ على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوّة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقّف بملاحظة ما مرّ في الادلّة العقليّة ايضا وامّا القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لانّ بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف وسيّما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انّه لم يبق شيء الّا ورد فيه حكم حتّى ارش الخدش وانّه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالتراجيح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجود المرجّح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظنّ بانّ حكم الله في هذه المادّة الخاصّة هو مقتضى احدى الامارتين الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير في الآن الحاصل منّا وانّه ايضا لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معيّن منهما معيّن وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار وامّا سائر الادلّة فان وقع بين الآيتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مرّ فيقيّد ويخصّص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الّذي بيّناه في معنى الجمع فالمقدّم منسوخ والمتأخّر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجّح بوجه من جهة قوّة الدلالة وضعفها واعتضاد باحدهما بدليل آخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنّة المتواترة النبويّة وامّا لو كان من الائمّة عليهم السّلام فلاجل احتمال التقيّة يمكن تقديم الكتاب مع انتفاء احتمال قطعيّة المراد من السنّة وظنيّة الكتاب فلا ريب في تقديم السنّة ومع ظنيّة دلالة السنّة فهو ايضا مثل سنّة النبويّة الّا في احتمال النسخ وامّا بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العامّ والخاصّ منهما وامّا غيرهما فالكتاب مقدّم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذا الاستصحاب وامّا التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانّه منوط بالحسّ والاجماع بالحدس والاوّل ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فحكمها تعارض الخبرين وامّا الاجماعات القطعيّان فقد مرّ عدم امكانه وكذا الاجماعات الظنّيان فيلاحظ فيهما موافقة العامّة ومخالفتهم ومع اتّحادها فيرجع الى المرجّحات الخارجة وامّا التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وما اخذه فرجحان الدّليل الّذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت الادلّة على حجّيتها كما اشرنا اليه في محلّه وكذلك يلاحظ اعتضاد كلّ منهما

بالاصل او بدليل آخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا
اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني
رحمه الله في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يخرج في المسألة خلاف فمن امثلة الاول ما اذا اثبت شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة
ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس وقبول الاخبار بلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار
بنفس الظهر ومن امثلة الثاني الاخذ بالاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى
النجاسة الى غير ذلك مما لا يبعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة والطهارة في فعل
من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذ الاغلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في
الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تأمل فان الخلاف والوفاق في المقامات
غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية رافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما يستفاد
الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما
اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل
على الظاهر ايضا كثيرة سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان غالب المذكورات مما ثبت فيه
الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الآخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود وينحصر الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل
خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل
ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف
والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار
وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة
المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة
على السيئات ولقينا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما فارقناه من الخطيئات وكتب ما
اثبتناه في هذه الصفحات في صحائف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها و
جميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين
عن الانجاس والادناس افضل الصلوات قد فرغ مؤلفها العبد الى الله الغني القائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا
مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين من منن الله سبحانه وعظائم توفيقاته الكريم وتفضيله
لاتمام هذه النسخة الشريفة للطبع في العشر الثالث في الشهر الخامس من السنة العاشرة من العشر

الارجاس

تمام

الثامن من [illegible] الثالث سنة [illegible] من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها الاف التحية والصلوة الوفر الثناء

[illegible] في زمان دولة السلطان [illegible] ايام حضرت [illegible] العصر صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه الطيبين

الطاهرين [illegible] الى [illegible] الكفر والطغيان الى يوم [illegible]

في [illegible] السلطان ابن السلطان ابن السلطان [illegible] ناصر الدين شاه [illegible] خلد الله ملكه

في [illegible] السلطنة [illegible] محمد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] آقا [illegible] آقا محمد

[illegible] محمد [illegible]

[illegible]

١٢٧٥

م م

م